术前沿 THE FRONTIERS OF ACADEMIA

George Marcus
Michael Fischer

ANTHROPOLOGY AS CULTURAL CRITIQUE

乔治·E·马尔库斯
米开尔·M·J·费彻尔 著

作为文化批评的人类学

一个人文学科的实验时代

王铭铭 蓝达居 译

生活·读书·新知三联书店

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

学术前沿

ANTHROPOLOGY AS CULTURAL CRITIQUE

作为文化批评的人类学

一个人文学科的实验时代

乔治·E·马库斯 米歇尔·M·J·费彻尔 著

[illegible] 译

藏書

397730

生活·读书·新知三联书店

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

图书在版编目(CIP)数据

作为文化批评的人类学:一个人文学科的实验时代/(美)马尔库斯;(美)费彻尔著;王铭铭等译. -北京:生活·读书·新知三联书店,1998.3
(学术前沿)
ISBN 7-108-01110-7

Ⅰ.作… Ⅱ.①马… ②费… ③王… Ⅲ.文化人类学-研究 Ⅳ.C912.4

中国版本图书馆 CIP 数据核字(97)第 19281 号

责任编辑 舒 炜
封面设计 宁成春
出版发行 生活·讀書·新知三联书店
(北京市东城区美术馆东街 22 号)
邮 编 100010
经 销 新华书店
排 版 北京新华印刷厂
印 刷 北京京海印刷厂
版 次 1998 年 3 月北京第 1 版第 1 次印刷
开 本 850×1168 毫米 1/32 印张 8.5
字 数 187 千字
印 数 00,001—10,000 册
定 价 14.80 元

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

学术前沿

总　序

生活·读书·新知三联书店素来重视国外学术思想的引介工作，以为颇有助于中国自身思想文化的发展。自80年代中期以来，幸赖著译界和读书界朋友鼎力襄助，我店陆续刊行综合性文库及专题性译丛若干套，在广大读者中产生了良好影响。

第二次世界大战结束后，随着世界格局的急速变化，学术思想的处境日趋复杂，各种既有的学术范式正遭受严重挑战，而学术研究与社会—文化变迁的相关性则日益凸显。中国社会自70年代末期起，进入了全面转型的急速变迁过程，中国的学术既是对这一变迁的体现，也参与了这一变迁。迄今为止，这一体现和参与都还有待拓宽和深化。由此，为丰富汉语学术思想资源，我们在整理近现代学术成就、大力推动国内学人新创性著述的同时，积极筹划绍介反映最新学术进展的国外著作。"学术前沿"丛书，旨在译介二战结束以来，尤其是本世纪60年代之后国外学术界的前沿性著作（亦含少量二战前即问世，但在战后才引起普遍重视的作品），以期促进中国的学科建设和学术反思，并回应当代学术前沿中的重大难题。

"学术前沿"丛书启动之时，正值世纪交替之际。而现代中国的思想文化历经百余年艰难曲折，正迎来一个有望获得创造性大发展的历史时期。我们愿一如既往，为推动中国学术文化的建设竭尽绵薄。谨序。

生活·读书·新知三联书店

1997年11月

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

目　　录

译者前言 …… 1
作者原序…… 7
导 论…… 16
第1章　人文学科的表述危机 …… 23
第2章　民族志与解释人类学 …… 37
第3章　传达异文化的经验:个人、自我与情感 …… 71
第4章　叙说世界历史的政治经济过程:
　　大体系里的可知社区 …… 113
第5章　人类学回归于文化批评…… 157
第6章　当代人类学的两种文化批评方法 …… 191
结语 …… 226
注释…… 230
参考文献…… 245

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

译者前言

我初次接触 Marcus 和 Fischer 合著的《作为文化批评的人类学》(1986)，是在该书出版后的一年。1987 年，我赴英国伦敦大学攻读社会人类学博士学位。第一年，所在院系给我安排的不是独立研究，而是几门有关社会人类学理论与方法的课程。其中由英国社会人类学会主席 David Parkin 教授讲授的"当代人类学潮流"以及别的一些讲员讲授的不同讲座均涉及此书。这本由美国学者写成的人类学评论，在保守的英国学术界引起热烈讨论是一件异乎寻常的事。到 1991 年，在我完成博士论文田野考察之后，回到伦敦发现我的老师们已把他们对此书及其同类的回应编成论文集，由 Richard Fardon 博士主编，以《地方化策略》(1990)为书名出版了。当然，此书的主要影响不在于它讲述了一个引起广泛认同的"真理"，而在于它所提出的问题。它在欧美引起的反响，可以说与 Clifford Geertz 的《文化的解释》(1973a)同等重要。

1992 年，我回到中国从事一个有关汉人社会文化的课题研究，在一次偶然的机会中，与到我泉州家中作客的吴国富(广西民族学院人类学副教授)、蓝达居(厦门大学人类学讲师)同学谈起此书，引起他们的好奇，从而萌生了翻译出版该书的想法。分别在广西和厦门的吴、蓝二兄，立刻着手翻译此书。可惜吴兄在翻

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

译开始后不久，便因工作过于繁忙，无法继续参与，惟蓝兄一人独自利用业余时间草译出第一稿全文。1994 年，我回国工作，他将书写稿寄至北京我处，我发现虽然译稿有不少粗略之处，但是值得校订加工，提交出版，遂即抽出时间重新翻译校订。现在手中的译稿若非蓝兄的努力和所给予的鼓舞，将是不可设想的。此外，回国后，遇到一些致力于其他学科研究和教学的朋友正热衷于"社会科学规范化与本土化"的讨论，受他们的热情感化，我们更进一步想到这部著作的重要性，将原来进展甚慢的翻译工作加快了。在重新译校期间，北京大学社会学人类学研究所研究生胡宗泽同学曾给予热情帮助，使我的工作能够顺利进行。

与 1985 年译《当代人类学》一样，我立意翻译《作为文化批评的人类学》主要是为了取"他山之石"。在译《当代人类学》时，便已知道该书只是有名的人类学导论，与我国人类学的开创者费孝通先生所译马林诺夫斯基《文化论》不同，不是一个学派的名著。但是，我们还是克服了选择上的心理障碍，而把它出版了。现在译的这本书，相对于以前那本教材而言，可以说是一个流派的代表，是 Geertz 之后人类学理论思考的重要成果之一，与 Clifford 和 Marcus 合编的《写文化》(1986)齐名，而且思考的问题相互关联，是所谓"后现代人类学"(postmodern anthropology)的代表作之一。这次的选择也是一种"他山之石"的求索，只不过经过十年的观望，我们的定位已从"导论"迈向"学说"。

从书名看，此书开宗明义地是一力图把文化人类学理论和实践活动与法兰克福学派的批评论结合在一起的著作。但是，从书的具体内容来看，所涉及的问题则是相当广泛的。这本书一开始就提出了当前社会人文科学表述危机(crisis of

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

representation)的实质在何处的问题。诚然，作者承认这一危机与现时代更为广泛的认识论问题相关联；但是，作者切入的具体角度是人类学一个世纪以来的文化描写，或者用大家所熟习的语汇来说，乃是民族志的描写。

这个角度与1979年出版的Edward Said著《东方学》一书有一些类似，这也就是在跨文化的描写中权力与知识关系的角度。换言之，当人类学者开展他们的田野工作并在此基础上进行文化描写时，他们与被研究者的互动以及为所谓西方读者提供的"知识"是受西方－非西方政治经济和意识形态关系所制约的。这种制约的后果就是导致文化描写服务于西方人类学权威的建构，并通过这种学术权威的建构造成西方文化霸权(hegemony)的生成。反过来说，权威和文化霸权的建构也致使人类学者的描写缺乏对被研究者的话语和个性的尊重，缺乏一种把自身的理论与实践同世界政治经济过程相联系的态度。

对这几点，Said的《东方学》也早有评论。不过，正如Marcus与Fischer指出的，他并没有对它们所导致的表述危机提出替代性的路径。因此，本书的主要目的就是寻求"东方学"和传统人类学的新出路。作者通过对文本风格和学派的评论，论述了他们眼中可替代旧民族志的新民族志的描写和理论方法。他们提出的方案均建立在Geertz之后的人类学与民族志理论之上，并且富有开创性。在作者看来，目前存在的替代性民族志描写，主要包括两类，即力图尊重被研究者对人的看法的人观与情感研究，以及把人类学者置身于世界权力格局之中、兼及社区与大社会体系的描写。这两种文本类型已初步体现了人类学者对其所处的社会与文化的反思。但是，真正能够摆脱权力关系影响的文化描写却尚待发展。

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

于是，作者主张人类学应在保留对异域文化的探求基础上，回归本土文化的评论。他们从法兰克福学派和强调讽刺性悲剧的史学中汲取批评的精神，也从芝加哥"纪实学派"中汲取现实主义反映论的精神。把这两种精神与人类学风格结合之后，他们发现社会人文科学表述的未来出路之一，在于用跨文化的描写使本文化转变为可以被质疑的知识和社会体系，并通过这种"转熟为生"(defamilarization)的方法来对一般的社会理念提出反思。这种反思甚至涉及到西方的经济和法的理念，因而是强有力的。

对于在国内从事文化人类学乃至其他社会人文科学研究的学者来讲，《作为文化批评的人类学》一书将会有不可低估的参考价值。首先，这本书从认识论和文本学的角度，重新提出了向来困扰人类学者的文化相对性(relativity)和普同性(universality)问题。目前，国内学术界深切地体会到，从事社会与文化的研究难以避免考察西方社会理论在非西方社会研究中的可应用性问题，同时也难以避免对跨文化的理论"搬运"进行认识论和知识社会学的反思。人类学中文化相对论与普同论的论争，在一定意义上已经反映了两种思考的初步设想，而本书作者以较广泛而新颖的方式重提这一论争，并能够通过理论与文本表述的重新评价提出自己的看法，在尊重地方性知识的前提下，强调全球化的后果的重要性，清醒地看到社会人文科学者的本土社会角色，这不失为值得赞赏的尝试。

其次，此书也包含有关社会人文科学价值观的一系列讨论。国内学者对于"理论与实践"的关系早有重视，受政治实用观的影响，颇有过分强调"应用"的倾向。本书的作者也关注"理论与实践"的关系，但他们的关切点不同。他们的反思恰好是一些国

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

内学者向来过分强调的一面:知识与权力的结合。不过,如果有人误认为他们全然放弃了社会人文科学的社会任务,那就大错特错了。Marcus 与 Fischer 的主张是,人类学者应认识到自身可能带有的社会与文化偏见,并自觉地与这种极可能为文化支配提供条件的偏见保持距离,采用批评的态度来对待偏见。这就是他们眼中的"文化批评"与人类学实践的态度。实用主义是造成偏见、强化偏见的因素,而文化批评的"用处"正好是消除偏见的好办法。从这个角度看,本书对国内学者和社会可能起的一个积极作用,就在于提供一个社会人文科学价值观反思的范例。

第三,值得重视的是,本书的作者力图把传统上十分注重"地方性描写"的社会人类学与较大的、甚至全球的场景结合在一起。这是从对 Geertz 的批评引发的,但其意义并不局限于此。对于从事社会人类学调查研究的学者来说,这种结合论提醒我们把"小地方"当成"大社会"的缩影或模式,可能导致方法论上的缺失和意识形态上的歪曲。

自然,作为一部实验性的作品,《作为文化批评的人类学》也有它的缺点。上面提到的 Fardon 教授主编的《地方化策略》一书的作者如 Strathern、Parkin、Hobart 等认为,此书忽略了人类学是一门包含不同区域知识体系的学科,因此不存在统一的人类学问题。这自然有一定道理。不过,在阅读和翻译过程中,我发现本书的最大缺点不在于此,而是另外两点。首先,作者为了论证"异文化"研究的缺陷,只选择了简单的部落社会作为"西方"的对照系,排除了"复杂社会的人类学"(如中国人类学)的其他可能性,从而使其文化批评的参考系缺少了"文明社会"的一章。这个缺陷可能是由作者对非西方文明社会的研究成果不熟知所致,但或许与他们对"第三种可能性"的有意排斥有关。复

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

杂社会的人类学可以提供的是与西方文明、法权、政体对等的比较背景。如果西方人类学的文化批评想得到发展，那么这种独特的人类学正是一种替代性的可能。

另外，由于作者太强调“文化整体”，因此虽然他们看到了文化冲突，但是却忘记了国家和社会内部的多元文化及其冲突的广泛存在。例如，包括美国社会在内的文明社会中，国家与社会的关系、不同阶层社群、族群的关系，往往也可能导致“内部殖民化”。人类学的文化批评如何处理这种问题？对此，《作为文化批评的人类学》并没有提供充分的解释。

在阅读本书的过程中，读者一定会注意到，对于我们非西方社会中的人，这本书所告诉我们的是，西方人如何在研究我们非西方人中走入困境、如何反思他们对我们非西方人的研究。诚然，现实上，正如本书的作者力图反思的，人类学的弊端之一在于划分统一的西方与非西方。但是，这种传统的文化二元论正好是我们反思社会人文科学的切入点，它提供了“我看人看我”（借用费孝通先生说过的一句话来说）的“镜片”。至于我们能够从中看出什么，除了我在上面所说的之外，还望读者亲自作出判断。

最后必须说明的是，本译稿基本上保留了原著的内容与风格，只删去原著中的附录部分，这主要是因为我考虑到该附录所涉及的研究已经在最近以专著的形式发表了（详见：George Marcus, 1992, *Lives in Trust*, Westview；Michael Fischer, 1986, “Ethnicity and the post-modern arts of memory,” in *Writing Culture*, ed. James Clifford and George Marcus, California）。

王铭铭

1996年8月20日

写于北京大学公寓七甲312室

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

作者原序

近几十年来，美国和其他西方国家的学术界对19世纪以来长期指导社会科学研究的一些理论旨趣和模式提出了深刻的挑战。与此同时，学界之外的公众也广泛地认识到世界秩序的急剧变迁，他们的认识支持了新近的学术挑战。大家的共同疑问是：社会科学是否能够充分而又恰切地描述社会现实？过去，社会科学家视描述社会现实为自身发展的基础。而现在，他们有的力图以全新的方向给予自身的学科领域以重新定位，有的力求以建设性的研究纲领综合新的理论挑战。

对于西方的知识传统而言，这些学术聚讼并不鲜见。实际上，从解释学理论提出以来，便一直存在把人与自然区别对待的主张。新近的学术论争只不过是在解释学理论的挑战下重新表达出来的对"社会的自然科学"的希望。不过，现时代的历史性回归，不仅富有新意，而且也揭示了当代知识的状况。如果说这种知识的状况是由具体的政治、技术以及经济事件所塑造的，那么，从最广泛的意义上讲，当前的争论便是关于如何将一个悄然来临的后现代世界当作社会思潮的客体和对象来给予陈述，使这些社会思潮各具一定的规范表现。

如果讨论者并不关注其自身所处的具体学科境况的话，那么关于当代知识发展趋势的种种讨论便可能会是无足轻重和不

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

能令人信服的。对于我们而言，当代人类学的发展反映出一个中心问题，即关于在一个急剧变迁世界中的社会现实的表述。在人类学内部，民族志田野工作和写作已经成为当代理论探讨和革新中最活跃的竞技舞台。民族志的注意力在于描述，而就其更广阔的政治的、历史的和哲学的意蕴而言，民族志的写作就更富于敏感性，因为它将人类学置于当代各种话语（discourses）中有关表述社会现实的问题争论的漩涡中心。因此，我们相信，我们对于所谓的社会和文化人类学的"实验时代"（experimental Moment）进行的检验，也将对于这一般知识发展的趋势有所启发。

这本书在实质上是为了梳理现时文化和社会人类学发展所作出的一种努力。虽然它包括了对过去研究工作的回顾，但是此书并不是一部人类学史。尽管它牵涉到我们学科的许多同仁，但并非一部完整的述评。因此，对于本书中没有提到的人，我们在此谨表歉意；对于那些未经请求而被多次征引者，我们希望他们予以理解。

我们将集中讨论美国人类学的发展情况。不过，其中许多我们需要论述的内容，也同样适用于英国甚至更为广泛的地区。在20世纪50年代和60年代，与美国人类学相比，英国人类学存在较多的研究范式和规范；而且，也拥有似乎是较为精确的概念，这些概念在异文化的民族志描述和分析时十分有效。英国人类学享有崇高威望并给美国人类学以巨大的影响，而在美国的绝大多数主要的研究生院里，发生了英国人类学和美国人类学这两种研究传统的合流。英国人类学传统的生命力在20世纪60年代得到自我扩张。今天，这种影响的方向发生了反转：美国文化人类学的产品广泛而深入地影响着英国人类学研究努

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

力的方向。同时，占据优势支配地位的美国人类学传统正受到现代人类学的第三个主要传统，即法国人类学传统的强有力的影响。当代美国人类学写作中的一些实验性动向，对于法国人类学者而言，似乎不会感到陌生，它使人想到两次世界大战之间，在法国那里发生的激动人心的革新时期（参见：Clifford 1981）。因此，我们对于美国方面情况的集中论述，反映了三个国家学术传统的综合以及美国人类学的历史发展情况。

在现时代，对全球相互依赖性的认识和觉悟，冲击着学术研究的民族传统分立的观点。虽然我们不能否认学术研究的民族传统仍然有其微妙的重要性，但是民族传统已不再是交流和互动的障碍。在巴西、印度、以色列、日本和墨西哥以及其他一些国家，新的人类学者是在受到当地问题以及西方社会理论的传统问题两者的综合影响下而崛起的（Gerholm and Hannerz 1982）。各种独具特色的人类学传统的并存，为人类学作品创造了多元的、跨文化的读者群，而这将对于美国和欧洲人类学作品的构思和写作方式产生深远的影响。

在与许多同仁讨论这本册子时，我们发现其他学者倾向于把所有的讨论都追溯到第一代具有现代意义的田野工作者的经典著作中去。我们的做法与此形成很大反差：我们写作此书时，比较注重促成关于现代和未来研究工作的有用言论。有人吹毛求疵地说，埃文斯－普里查德（Evans－Pritchard），布朗尼斯罗·马林诺夫斯基（Bronislaw Malinowski），弗兰兹·博厄斯（Franz Boas）或格雷戈里·贝特森（Gregory Bateson）是描写异文化的先驱者，他们已经“说过诸如此类的东西”；有人还说，民族志写作方面的实验与人类学有着同样久远的历史，等等。不过，他们没有注意到，我们关心的是如何才能更好地把此类实验工作继

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

续做下去，所以他们的看法并没有什么助益。指责和痛骂前人的嗜好，若不能带来当代工作的发展，将是令人厌恶和软弱无能的。

重新阅读和分析经典著作，的确是一项值得推崇的人类学演习，它能磨炼我们的分析技巧，并且能够使我们获得新的洞察力。然而，这不仅仅是因为我们的前人写得好。事实上，在我们的当代同仁中，许多学者抱着对学科史的热切批评态度写出了比旧著好得多的作品。如果不是求全责备的话，这些新作品堪称生动而深刻。正是他们专事激发性的工作，使我们将其称为"实验"；也正是注意到他们的缺陷，我们才着力于探索令人着迷的事物：缺陷和不足常常标志着知识的魅力，它们象征着一种重新系统地阐述老问题和提出新课题的努力。

对于我们的学生和读者，我们希望这本册子将能够使当代人类学著作少一些奇风异俗情调，并将提出新的与当代人类学著作相关的学术背景。对于我们的同仁，我们则希望增强和发挥那些正在流传中的、我们能够强烈地感受到的话语。我们并不自以为公布了一个宣言，也不认为自己是在预想和展望一个新的方向；我们不是在搞什么"主义"或"学说"。较为恰当地说，我们惟有的信仰在于"重读"已经写出与正在构思中的作品，并从那些陈述今日民族志的作品及其流传中提取精华，形成一系列的自圆其说、清楚有力的命题。

对我们而言，"正在发生的事情"似乎意味着一个孕育的时代之来临。在这样的时代里，任何单一个人的民族志研究和写作计划都潜在地是一项实验。总的说来，这些研究和写作从属于这样一种过程，即，从"倒置"的角度，通过探索新的方法，来建立当代人类学所赖以为实现其"诺言"的基础，并重建人类学的

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

理论大厦。这些新的研究和写作提出了对于社会而言有价值、有意义的批评;启发我们对他族人民潜能的认识;使我们摆脱对其他文化可能性的偏见;使我们认识到我们自己的社会仅仅是众多人类群体或文化中的一种类型或模式;使我们自己所持有的、以及在与其他社会文化的成员接触时所产生的未经检验的一般普通假设变得易于理解。人类学并不等于盲目搜集奇风异俗,而是为了文化的自我反省,为了培养"文化的富饶性"。在现代世界,社会之间的相互依存和不同文化之间的彼此认识程度都已经提高了。在这种情况下,要实现这样的目标,我们就需要新的写作风格。在人类学中,这样的探究有赖于将我们的注意力从对异文化的描述这种单纯兴趣转移到一种更加富于平衡感的文化观念上来。文化批评(cultural critique),就是借助其他文化的现实来嘲讽与暴露我们自身文化的本质,其目的在于获得对文化整体的充分认识。

实验时代具有折衷、脱离权威范式而进行观念游戏等特点[1],它提倡展示与反省,对于在实践中的事物采用开放的态度,对于研究方向的不确定性和不完善性采取宽容的态度。在这样一个时代,我们承担着一种风险,即,我们既可能拥有巨大的潜能,也可能因走进死胡同而无能为力。在本质上,我们处在两个时期之间的一个短暂的过渡阶段,而这两个时期都是较为稳定的,存在着支配性范式。对人类学当代发展趋势进行"解读",这的确不是为了实验而实验。相反,它几乎是实验的副产品,是关于这一时代正在发生事件的一些讨论,是时代庆颂和赞美其定义缺失状况的表现。我们希冀对此有所贡献。

众多正在出现的讨论,企图掌握人类学的脉搏和动向,或者企图分析那些已被领悟到的不适(例如,参见 Ortner 1984;

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

Shankman 1984；Sperber 1982；和 Mac Cannell and Maccannell 1982)。它们的确已经发现了某种类型的过渡，已经成为转换的开端。不过，我们与大多数的此类讨论不同。在现存的讨论中，多数人企图在一种思考知识的范式模式(paradigmatic style)的范围内，进行彻底的再设计或建构，有的寻求原有的旧范式的延存，有的则寻求新的范式的创造。较含糊地说，它们把现时的状况看作是多种可能的范式之间的碰撞冲突。比如说，在人类学里，此种情形常被描述成一种新范式或解释大纲(interpretive programs)[2]，它对占据着支配统治地位的实证主义[3]程序或大纲进行挑战。而在我们看来，在现时代，解释的观点尽管仍然是"反建构"(anti－estabishment)或解构性的，但是解释的观点如同实证主义一样，是现代话语中一个可接受、可理解的部分。拒绝校正一个范式相对于其他范式的优势位置并提倡对全部话语的范式、风格、模式进行消解，就是此一时代的一个基本特征。的确，正是解释观点的挑战(这种解释观点现在在学科规范的争论中被制度化了)，部分地导致了对包括解释的模式在内的所有知识总体模式的质疑。当代关于人类学状况的各种探讨，确定无疑地论述了一些有说服力的问题。不过，它们通常是某种传统圈子的辩护人和卫道士。结果，它们对当代人类学的话语特质，缺乏一种更为超然的观点或视野。我们力图将我们自己置于不同的立场上，避免用范式冲突粉饰自己，以便能够更直接地面对学术分化并坚持理论上的中性态度。这对于我们来说，似乎是今日人类学最为发人深思的特点。

我们也已经充分地意识到，当代人类学和其他相关学科中存在的许多不确定性，在极大程度上归因于制度性的或职业性的危机。这一危机与我们所感受到的知识危机并行不悖。政府

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

部门对于包括人类学在内的相当一部分领域的兴趣和支持程度都显著地减弱降低了；在社会人文科学中，人类学的本科教学计划的投资在整个国家预算里都已被削减了；大学里教学和研究职位的数目已大大地减少了；由于一些学生在法律、商务和医学部门里寻找更为保险的职业，攻读研究生课程的人在数量上也已下降。

已有一代受到高水平训练的人类学博士们悲痛地去从事非人类学研究的职业。那些拥有派定职位，算是较为幸运的人类学者，有的免不了感到士气低落，甚至沦为犬儒主义的牺牲品。对他们而言，那些直接运用于前代人类学家的职业"游戏"规则已经是大大地改变了。一方面，他们这些人是较为孤独寂寞的：他们的研究工作或著作，很少对新一代的研究生产生吸引力，而更多地是为学者圈内人士所讨论，他们是在经费削减时期孤零零的"幸存者"。另外，他们也比以前任何时候更多地意识到，国内那些实权人物（他们最终负责提供资助资金）和国外的权威（他们对研究的准许给予更大的注意并加以区别对待）对他们的价值持怀疑态度并评价不高，他们的学科已沦落到社会的边际地位。结果，人类学者无论做什么都要考量偿付能力，而偿付能力考量的流行和泛滥，进一步促使应用研究项目、评估以及研究建议等成果被用于满足某一特定社区或可能出现的赞助人的需要。

不过，无论如何，这样的一幅关于士气低落和犬儒主义的图景也许是过于惨淡了。教育人口统计学证据说明，研究生数量已陷入一种周期性循环之中。占据着安全可靠职位的较年轻的人类学工作者并不注重对于他们良师益友的表面恭敬，也不想在怀着热切之情的众多研究生面前捍卫一种权威的姿态与面

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

日。这种情况，也许是分化时期中的一个健康发展。在60年代那种政治上的自我意识氛围之中，以及现在较为沉寂、但在学校里有更多分散时间的时期，许多人接受了专业的训练，他们在一个崭新的、前所未有的水平上自由地发挥和实验着他们学科中的思想观念。我们相信，正是这样的在惨淡时期从社会学的意义上解释着实验的时代。

塑造当代发展趋势的各种制度性因素，值得我们分别充分地予以对待。我们在此书中将予以更进一步的关注。我们拒绝认为，知识的危机——我们讨论的焦点——仅仅折射了我们业已概括的制度性危机。我们选择强调的论点是，在人类学学科历史中发生的某些学派合流现象，以及世界上某些政治、经济和社会变迁，正在最直接地对人类学的知识反应实践提出挑战。我们深信，理解当代民族志描述和写作中所凸显的问题，较之于理解人类学的制度状况而言，具有更为特殊的重要的意义。

写作此书的意图是马尔库斯(George Marcus)于1982—1983年提出来的。当时，他在普林斯顿高级研究学院草拟了初稿。普林斯顿高级研究学院的确是一个观察估量广阔的知识发展趋势的理想环境。对此书更进一步的激励和促动来自于莱斯大学人类学系成员之间的集体思考和讨论，他们对推动当代解释人类学向更具政治和历史之敏锐性的批评人类学的发展有着共同的兴趣。马尔库斯邀请其同仁费彻尔(Michael Fischer)作为共同撰稿人，一起继续就他们关于尚未写就的作品目的进行不断深入的对话和探讨。

1983年秋，马尔库斯在莱斯大学整理了关于此书的有组织的讨论稿，并完成了现在这本册子的初稿。1984年春，费彻尔彻底改写了讨论的内容，实际是改写了初稿，并增加了绝大部分

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

评注，这些评注构成了最后一稿的事例和文本的最后分析。1984年的整个夏天，我们一起为此书而工作，我们合作得非常愉快和令人满意。

许多同事在他们写作之外已经直接或间接地对我们的写作给予了帮助。对于马尔库斯来说，在普林斯顿高级研究学院时期，是写作此书之伊始。这些年构成一个特殊的时期，而普林斯顿高级研究学院也是一个特别的地方。费彻尔则要感激1982年春夏期间巴西利亚大学人类学系教员们所给予的鼓励。在那里，他和那里的学者讨论了关于批评人类学的作用，并草拟了关于人类学理论的当代解释趋势的论文(1982a)。我们现在所看到的这部作品的部分稿件曾于1983—1984年、在莱斯大学人类学界传阅过，在莱斯大学关于资本主义文化的人文科学专家研讨会上也传阅过。1984年4月，在桑塔菲(Santa Fe)美洲研究院，由马尔库斯和詹姆斯·克里福德(James Clifford)组织的关于"民族志文本的设计"专家讨论会上，也试用了此书。我们于分感激所有曾参与这些事件并提出过批评以及给予我们鼓励的人们。

我们非常感谢历史学家帕特西亚·西得(Patricia Seed)先生，是他在我们缺乏必要的眼光来对我们作品的写作风格、结构安排和讨论逻辑作重要改进的时候，以校订修正的批评视角仔细阅读并编排了书稿。我们也希望感谢几位出版社委托人，他们对于书稿进行的精明阅读，对我们的作品也大有裨益。另外，我们还要感谢下面几位为我们所知的读者，他们是：伊凡·卡尔帕(Ivan Karp)、迈克尔·米克(Michael Meeker)、勒纳多·骆萨多(Renato Rosaldo)、大卫·M·施耐德(David Schneider)。

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

导　论

20世纪的社会文化人类学者许下诺言，声称要在两个方面给予数量广大的西方读者以启蒙。一方面，他们说自己要拯救那些独特的文化与生活方式，使之幸免于激烈的全球西方化之破坏。借助于其浪漫的感召力以及其引人的科学宗旨，人类学者挺身而出，反对席卷全球的西方模式。另一方面，人类学者用较隐晦的词句许诺要使自己的研究成为对西方自己的文化进行批评。他们声称，通过描写异文化(other cultures)，我们可以反省我们自己的文化模式，从而瓦解人们的常识，促使我们重新检讨大家想当然的一些想法。

最近的两场争论充分显示出，为了支撑和维持上述目的，当代人类学者面临许多现实困境。参与这两场争论的双方各诉其理。不过，争论的两方却一致同意：由于人类学者本身依赖于描述的和半文学性的表达方式来描写文化，他们的研究歪曲了非西方民族的社会现实。

爱得华·赛伊德(Edward Said)在他的《东方学》(1979)这部著作中，大刀阔斧、不加区分地攻击了西方人在表述非西方社会时所发展出的写作风格，只在某一点上，简略提及人类学大师之一克里福德·吉尔兹(Clifford Geertz)，似乎对他有某种好评，也把当代文化人类学列于他的抨击名单之外。但在提到人类学

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

时，他虽含糊其词，但却清楚地表现出有意将谴责和批评应用于所有的西方人（包括人类学家）对于异文化的描述之上。他特别地攻击使西方作者处于主动地位、使他们描述的对象处于被动地位的修辞学手段。据他的看法，作为被描述的对象，非西方人的心声和愿望通常是被置于由西方殖民主义或新殖民主义所统治的世界中来看待的。这样一来，修辞学的手法不仅成为西方人统治的一个范例，而且成为加强西方人对非西方人的统治和支配的手段。甚至，修辞学的手段本身也是一种权力的运用和发挥，它通过否认与作者不同观点的同等有效性来剥夺主体表达对立观点的权力。潜隐于这种修辞学手段之中的，是对当代阿拉伯人、希腊人、埃及人或玛雅人的贬低。这种贬低是将他们与其古代祖先进行比较联系而进行的。在赤裸裸的帝国主义全盛时期，东方的历史被宣称是古典希腊、法老时代的埃及、或"古典时代"伊斯兰的衰落与式微过程。直到今天，东方学研究，在否认这些光辉遗产对当代文化所具有的内在价值的同时，还过多地强调这些遗产乃是衰微和崩溃的古代文明的残余。用19世纪英、法国会议员们的话来说，"白人的责任"在于要将这些落后于时代的人们从几个世纪的衰败、疾病、愚昧和政治腐败中拯救出来，在于用教育儿童的办法来教育这些非白人社会里的人们。赛伊德发现这种帝国主义的态度广泛存在于当代现代化的理论和意识形态之中，它被西方政治决策者和第三世界国家的精英人物所信奉。

但是，赛伊德在他的著作中，并没有指出我们如何可以超越文化界线、充分地表达其他民族的心声，也没有提示读者这种可能存在的选择。在进行批评的时候，他实际上是以同样的修辞极权主义（rhetorical totalitarianism）手法去反对他所选择的论

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

敌。他不承认西方人除了统治支配他人之外还有可能怀有别的目的与动机，不承认在表述方式问题上西方人内部存在分歧，不承认公开的、赤裸裸的帝国主义时代以后，西方修辞已经发生许多历史性的变化。更有甚者，他没有认识到，东方学的对象即他所要辩护的民族内部也存在政治、文化分化。在他的著作中，这些被作为描述对象的人们，并没有比在其他西方作者的著作中享有更多的、独立自主的声音。赛伊德自己在立场上所表现出来的这种地道的两面性，恰恰说明了他是异文化的写作和学术研究的政治场合的产物。他一方面是一个巴勒斯坦人，另一方面又是美国大学里一位杰出的学者；赛伊德既是一个被赶出家园的、被统治支配着的社会文化中的一员，也是一个占据着统治地位的文化中的一名特权知识分子。

赛伊德终究是选择了“以其人之道还治其人之身”的战术，因而他的作品和论点也出现了问题。在没有经过充分论证的情况下，赛伊德就认为，像人类学这样一些学科，承担着对不同于西方的社会文化与生活方式进行权威表述的任务，其写作中反映出来的与西方不同的文化，常常比东方学所描述的世界较为可信。不过，对于那些从事人类学研究的学者而言，赛伊德论辩中提出的观点毕竟是有力的，他们如要对赛氏的批评作出反应，其迫切的任务将依然是对传统写作方式进行反思、对新的方式提出实验性的试探。

赛伊德的《东方学》主要对学术界有影响，而《玛格丽特·米德和萨摩亚》(1983)这本书所挑起的一场争论影响则更为广泛。在这部著作出版之前，这场论争成为报刊上的头版头条新闻。这是由澳大利亚的人类学家德雷克·弗里曼(Derek Freeman)在拥有最广泛的读者的美国人类学家杂志上发起的一次攻击。萨

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

摩亚是米德(Margaret Mead)早期研究的一个场所,也是她的一本著作所描述的对象。对萨摩亚的研究使米德身居高位,成为批评美国社会的杰出的文化批评家。她这一成就是建立在她对异文化所具有的专门知识方面的权威性基础上的。

弗里曼的著作所引起的热烈争论,进一步地引起各种各样的理论阐述。这些阐述集中讨论如下问题:弗里曼所攻击的是"出自内心的个人本性";他更多地从生物性而很少从文化上解释社会行为。其次,弗里曼所引起的理论反省实际上涉及人类学者持久思考的一个问题,即在目前的学术对垒的情况下,我们怎样才能充分说明或解释异文化。在后面的章节里,我们将直接地把米德对萨摩亚文化的解说当成她传递美国文化信息的努力的一部分加以讨论。在这里,我们首先想到的是:什么原因促使读者大众对米德作品的攻击产生兴趣?当时米德的文化批评所指向的对象,正是这些读者大众。弗里曼的作品指出,米德代表一个科学的丑闻,它使读者了解到,他们被知识的不准确性和欺骗性所迷惑。这一丑闻的揭露所产生的冲击,说明了人类学这一学科在履行其另一个长久建立起来的承诺中也面临着极大的危机。人类学者承诺,他们有能力通过提供对异域文化的真实描述来对我们的生活方式进行批评并对其革新提出建议。公众争论的焦点正是人类学者有没有这种能力解答这个问题,而不是米德或弗里曼对萨摩亚的描述究竟有多少准确性这样的学术性问题。这种情况正好表明,当人类学者的承诺由像米德那样具有熟练技巧和高度表达能力的传达者提出时,便拥有广泛的吸引力,而人类学迄今为止尚未很好实践其文化批评的承诺。这场争论给予我们的一个突出教训是:假使人类学所提供的关于文化选择的知识不能依据传统的科学精确性和确定性概念的

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

话，那么人类学应该依赖何种方式何种权威性论述使自己成为对本身文化的批评工具？

我们在此书中所要勾画出的图景，便是正在孕育的、对于人类学在上述两个方面所处困境作出的理论反应及其特征。在关注对于非西方文化的描述分析的同时，自60年代以来人类学家已经发展出了赛伊德式的自我批评。其所产生的结果现在开始被有效地合并在研究的过程之中，尤其是被合并在描述异文化的方式之中。已经提出的实验策略，力图改变传统人类学的陈述方式。这些实验策略主要有两种，一种是直接表达对描述困境的新感受性，或表达对于在当代压倒一切的文化全球均质化观念下表述文化差异性时所存在的困难的感受，另一策略也是表达精致微妙的认识，不过它较为重视解释对历史和政治经济现实的认识（在过去的写作中，历史和政治经济现实即使不被否认，也被取消不予考虑，或者被过分地夸饰）。因此，我们的部分工作，将是从当代有关异文化的表述性作品的实验风格中，抽象出具有重要理论意义的论题。

对于第二个困境——即人类学作为一种文化批评工具的形象问题——所作出的回应，尚未形成如实验性写作那样丰富繁茂的局面。我们的真正任务在于探讨人类学在这一方面的潜力。我们尤其想从日益重要的本土文化研究中，发掘人类学家的潜力。不过，我们认为，如果人类学者想要发展出对美国社会的一种别具一格的人类学文化批评，那么我们便需首先发掘异文化研究这一传统领域的生命力。我们所要提出的实验具有一个显著特征，那就是它代表人类学者对于他们自己社会的一种深度反省，而这种反省仍是从描述异文化引申出来的。这种反省可以从实验写作的领域中，延伸到全球规模的文化批评。我

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

们深信，只有通过提高传统人类学的异文化描述功能，我们才能提高人类学的本文化批评功能。这种实验的结果，将是学理与实践的整合形态，它将成功地解决赛伊德和米德－弗里曼的争论中所提出来的问题。

此书的结构安排是根据上述任务的分类来决定的。书中一部分章节所讨论的，大部分来自异文化研究的最新著作，它们代表我们对正在进行着的文本评论、革新与发展趋势的解读。另一部分章节，是关于人类学文化批评的论述，它们将探讨和发掘尚未完全存在于人类学研究中的新文体。我们所关心的是，在现存的产生于本世纪20至30年代的较为广泛的文化批评传统及其现代风格的范围内界定人类学的独特功能。我们的讨论除了上述内容之外，还提供一些深入的个案分析，这些分析将不同于我们对实验作品的处理，它们将强调传统人类学写作方法的弱点，其目的是对人类学者长期以来的承诺提出思考，并为实现这种承诺找寻可行的途径。

把我们引向上述论点的主要观察乃是当代文化人类学界的论辩，对人类学的现时状况的关键性观察使我们形成一个共识，即，我们都将人类学的写作方式和修辞手法视为至关重要的事。我们这个共识使我们有可能对人类学理论和方法进行前所未有、真诚的自我批评。而且，我们将很快意识到，在写作中，这种批评的兴趣，不仅刻画了人类学的特性，也刻画了其他一些相关领域学科的特性。

在现时代，没有哪些理论争论或模式可以支配社会文化人类学家的兴趣。相反，此一时期存在的研究项目有一些是新的，有一些则是过去模式的残余，它们相当零乱，并形成一定的多样性。这一折衷时期的中心点，似乎可以界定为半文学风格的人

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

类学话语，即现在似乎成为学科知识能量集中地的民族志(ethnography)的实验。在20世纪50年代和60年代，人类学者借用语言学模式来发展人类学理论。那时的语言学似乎为追求一门普遍的描述科学的学者提供了引人入胜、有效且精确的理论架构。可是，到了本世纪70年代和80年代，在文学批评和解释学领域的理论发展，取代了语言学而成为人类学理论和方法的新思想和新观念的策源地。诸如赛伊德这样一些杰出的文学评论家，他们把自己的攻击目标定位在诸如人类学这类学科在描述异文化的人们时所采用的修辞手段和策略上，他们在这些领域的学者中所引起的强有力的反响也就并非偶然。我们的意图不是重复文本学派以及在人类学界内部提出文本反思的前辈们的工作(参见Clifford与Marcus合著，1986)。不过，对人类学修辞与文本意识的争论和认识的确对我们描述人类学的潮流有颇多助益。

为什么我们把描述风格视为至关重要的事情，而不强调较为受人推崇的总体理论陈述？在我们开始进入本书的讨论之前，我们必须事先回答这一问题。为此，我们必须讲述两种背景故事，前一种故事发生在人类学外部，后一种发生在人类学内部。人类学之外的背景故事，将概要地叙述较广义的知识发展潮流，人类学是这一潮流影响的一个部分。这段故事说明社会科学如何从追求社会理论，转变到受文学批评影响而关注解释和描述社会现实中所产生的问题。人类学的内部背景故事，则讨论民族志这种文学著作的创造如何支配着人类学的研究实践，以及民族志写作经历过何种变迁。在下一章，我们将首先讲述人类学外部的背景故事。

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

第1章 人文学科的表述危机

现时代，人文学科（所谓“人文学科”包含的内容远比传统的社会科学广泛）中处于支配地位的观念正在被重新评估。这些评估不仅波及人文学，还波及法律、艺术、建筑、哲学、文学乃至自然科学。它们的影响虽然在某些特定学科中较为明显，但是其覆盖面却是相当广泛的。目前的理论反思决不局限于对观念的批评，而更重要的是针对表述这些观念的范式风格（paradigmatic style）而展开的。过去，尤其是在社会科学当中，人们以为自己学科的研究目的在于用抽象、有普遍性意义的理论框架来指导自己的经验研究，并依此来界说学术研究的宗旨。现在，这种观点正在受到根本性的挑战。

在其论文《模糊的文体》（1980b）中，克里福德·吉尔兹正确地把当代学术发展趋势描述成学科之间观念与方法的流动性借用。不过，吉尔兹并没有分析各种不同学科进退维谷的困境。所有的学科都共同地感到缺乏宏观的、具有包容性的理论框架；同时，它们对这种进退维谷的困境却提出形形色色的回应。例如，过去的文学批评家采用“新批评主义”的态度，认为文本（texts）的“意义”可依其内部结构而被充分地发掘，这种态度现在已逐步退出学术舞台。除了采纳其他一系列的新观点之外，文学批评家已将文学生产和接受的社会理论包容进去（参见

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

Lentricchia 1980 年论文以及 1982 年晚年 Elizabeth Bruss《绝妙的理论》一书的精彩讨论)。法学中也逐渐出现一种反神秘化的批评气象,它通过对官方权威式的法理模式的批评,造成"批判法学研究"的运动(参见 Livingston 1982)。在艺术与建筑学中,也一如文学中,那些一度震撼了价值观念或者使思想观念重新定位的技术如超现实主义,今天已失去了它们原初的影响力,并因而挑起了一场关于后现代主义美学本质的论争(参见 Jameson 1984)。在社会理论方面,同一趋向反映在对建构性实证论的挑战中(参见 Giddens 1976,1979)。在新古典经济学中,这种趋向在经济预测和经济政策方面的危机中得到显现(参见 Thurow 1983),同样也表现在对于经济理论中增长观念的批判上(参见 Hirsch 1976;Piore and Sabel 1984)。在哲学方面,它采取了特定的认知方式,场域性(contextuality)问题的内涵以及人类生活中的不确定性(indeterminancies)摧毁了那些为了建构抽象体系而设立的普遍性正义、道德和话语规则(参见 Ungar 1976,1984;Rorty 1979)。在最近关于人工智能的争论中,关键性问题正好是关于描述语言的充分性方面的问题(参见 Dennett 1984:1454)。最后,在自然科学方面(尤其是物理学)和数学方面,一些理论家倾向于把注意力更多地放在关于"无序"的微观模型上,而较少在关心"有序"的精致理论视野。比如说,他们更关心最近进入物理学、化学、生物学和数学领域中的"混沌理论"(chaos theory)(关于这一发展的普及性论述,参见 Gleick 1984)。

知识的现状,与其说是根据它们本身的情况,还不如说是依其所追随的事物来界定和解释的。在人文学科和社会科学范围内的一般性讨论中,它实际上常被赋予"后范式"的特征,例如,

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

"后现代主义","后结构主义","后马克思主义"。更令人印象深刻的是,在其具有敏锐探索性的著作《后现代状况:关于知识的报告》(1984[1979])一书中,让-弗朗索瓦·利奥塔(Jean-Francois Lyotard)也竟然引用当代对于"共识的怀疑",而这种"共识"先前曾给予科学的规则以合理性。他认为,"叙事危机"现在十分严重,而其未来解决方式将会是复杂多样的"语言游戏"和"混杂制度"的建立。他说,"后现代知识不是权威的一种工具,它提炼我们对于差异性的敏感性,并且强化我们容忍那些无共同尺度标准而无法比较的事物的能力"(页 xxv)。因而,现时代社会人文科学发展的关键性特征在于:对分散的学术者群体的制约——如总体化视野、一般化范式风格、"大理论"模式的权威等等——在此一时代似乎已经放松了它的操纵力量。现在大家关心的问题是场域、生活者眼中的社会生活的"意义"、例外情况、不确定性等等,而不再费力地对所观察现象中的规律性进行解释。所有这些问题,都使得那些曾想当然地被当作事实,或者被当作范式的有效性基础的"确定性因素"成为有问题的东西。

我们在此最感兴趣的部分,是我们所说的"表述危机"(crisis of representation)。这一危机是人类学实验性写作的生命源泉。它源于对描述社会现实的手段之充分怀疑。在美国,这种危机表示了第二次世界大战后的范式失败,表示将众多领域的观念统一在一个范式下说明美国或整个西方社会状况的做法,不再受人欢迎,并已出现大的转变。

这一知识发展的趋势可能与美国在世界权力格局中的相对地位以及它的不恰当影响力的转变有很大关系,也与美国国内对战后占统治地位的自由福利国家模式的信任感的瓦解有关

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

系。对于总体知识框架的兴趣和爱好以及存在于许多学科当中关于社会和自然秩序稳定性的一般模式上的先入之见，这两者似乎全都是与先前比较自然的、牢靠的民族精神状态相一致、相吻合的。目前这一理论化模式的式微仅仅是强化了二次大战以后知识发展的政治背景。

在60年代期间，美国存在着广泛的学术思潮政治化的情况。因而，诸如帕森斯(Talcott Parsons)社会理论这一类的战后独特范式，曾获得巨大的影响力。然而，它们现在已受到质疑。帕森斯所处的那个时代，人们对各种事物的期待和希望(或对这些事物的反应)充分地支配着他们对社会的大规模革命性转换的想像，并为宏大的、抽象的理论的流行提供了基础。虽然60年代以来的社会思潮仍部分保留着旧的政治衣钵，但是它们现在已经越来越怀疑包容性范式是否有提出正确问题和对问题提出答案的能力了。"大理论"模式一度认为全球体系是自然而然的事，它显然无法解释生活在地方社会中的人们对全球体系运作作出的反应所具有的变异性。结果，在许多领域里，理论争论就转移到社会思想家所采用的方法论、认识论、解释论、表象以及话语形式本身上去了。如果把问题提高到理论反思的中心上来，那么描述的问题就变成为表述的问题。这些问题已经由哲学和文学的解释理论进行过最为透彻、最为犀利的探究。由此，它们显得相当重要，并成为在如此众多的学科中为寻求理论反省和自我批评的灵感源泉。

思想史家在关注最近的发展趋势时，恐怕会产生记忆上的错觉，以为他们在重复其他时期、特别是20和30年代所争论的问题。思想史的循环运动常常存在，有些先前被探讨过、被忘却过、或者暂时得到解决的问题，常借助于新的思想得以回归，重

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

新受到人们的关注，成为处理当代难以应付的困境的解决方法。不过，这种历史最好被看作是螺旋式的上升，而不是周而复始的简单循环。知识不是一种简单的重复，在其间存在着逐渐累积增长的过程。通过重新发现旧的问题，我们可以对自身业已热切经历的时代作出回应，使之表述我们对与世界上史无前例的变迁感相联系的学科实践状况的不满。

我们的时代再一次地是一个充满着实验和概念冒险的时代。过去已有的、占统治优势地位的理论框架与其说是被否认了，还不如说是被暂时搁置不用；因为现在尚未出现取代以往的大理论的东西。它们所体现的思想，在新的或折衷的理论探讨中，仍然可以被视为知识资源加以运用。与我们的实验时代最接近的先驱时期是二三十年代。当时，进化的范式、自由放任主义以及革命的社会主义和马克思主义都受到强烈的批评。那时，学者们没有致力于宏大理论和百科全书式的工作，而是致力于论文的写作，致力于逼真地记录多样化的社会体验，致力于片段的阐释。其基调是一种不确定性，即对变迁的主要趋势的性质以及对把握现存社会理论整体性的能力的怀疑。他们的论文、体会、记录都把焦点集中在那些零散的事物和细节上。零散的事物和细节曾是二三十年代的沃尔特·本雅明（Walter Benjamin）、罗伯特·穆西尔（Robert Musil）、路德维希·维特根斯坦（Ludwig Wittgenstein）、超现实主义者以及美国文献纪实性的现实主义者那一代人所使用的写作术语和词汇。

法西斯主义和第二次世界大战，使人们战前对在工业资本主义、通讯宣传和商品生产方面社会转型的影响所抱有的最坏想法成为了现实。在这种现实后果之中，美国跃然成为一个占统治地位的经济力量，并创造出人们对于现代化可行性的新的

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

信任。在社会科学领域里，帕森斯主义的社会学变成一个占据霸权地位的理论体系，它不仅被应用于社会学中，而且还被应用于人类学、心理学、政治科学以及经济发展的分析模型中。基于对19世纪社会理论的主要体系（包括韦伯和迪尔凯姆，但不包括马克思）的综合，帕森斯提供了一个关于社会系统及其与文化和人格系统之关系的全面而抽象的概论。在其理论建构计划中，帕森斯的雄心是要在概念上统合所有社会科学的经验性研究。像他这样的雄心，曾在一个时期里占据着学者们的心灵、影响支配着众多的学科。

在60年代期间，帕森斯社会学很快地失去其地位与影响，到他逝世的时候，他的理论就很少被公开引用，从而正如在其之前的斯宾塞主义社会学所经历过的那样，他的理论戏剧性地销声匿迹。帕森斯理论自称政治中立，而且不注重历史，他的这两大特点未能在60年代的社会大变动时期生存下来。帕森斯理论以纯粹的分析性术语把社会生活（尤其是冲突）的丰富多彩性归结为功能以及系统均衡性，这种做法已被证明是不能解决问题和不令人满意的了。但帕森斯的社会理论并没有完全消失，他的好几代的学生现在已成为杰出的学者，他们曾按照其导师的理论而受到过训练。不过，虽然他的许多思想至今还与其他思想的影响一样，成为我们的知识源泉，但是帕森斯的理论大厦已经是完全被否证了。

这并不是说现在学术界不存在复兴帕森斯主义社会学的努力（Niklas Luhmann 1984 和 Jeffrey Alexander 1982－1983 的著作便是复兴帕森斯主义社会学努力的例子），也不是说现在不存在与帕森斯不同的、但却与他一样雄心勃勃地试图建构大理论的人（社会生物学的“新综合论”便是大理论之一例，参见 Wilson

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

1975)。我们想指出的是,复兴帕森斯主义社会学的努力和大理论建构不太可能拥有"霸权"的地位,而仅仅可能成为此一时代的人们所见所闻的多种理论之一。假使帕森斯目前还在写作的话,那么他的综合性理论可能仅仅在若干或太或小的研究计划和建议中占据一隅之地而已。现在的每一项理论研究项目,只能在学科内部或学科之间拥有自己的一小片天地、获得一点有限的影响。

同样地,现在马克思主义也重新被引用。马克思主义是19世纪的范式,它自己认为是一门关于人类社会的自然科学,而且它不仅具有学术知识的身份,而且还具有政治的身份。现在,这个大理论也被某些人从历史中翻出来评论。当帕森斯学派在美国占有统治地位和支配性影响的时候,马克思主义只是众多理论学派中的一个。当时,它受到压制,只能等待着有朝一日获得解放。今天,依然有那么些人希望维护马克思主义的理论构架、教义和规范性术语。像莫里斯·戈德里埃(Maurice Godelier)和路易斯·阿尔都塞(Louis Althusser)这些形式主义者,便是其中的几个例子。不过,现在也出现较多的马克思主义解释者,他们把马克思主义的理论构架视为一个开放的话语领域,并在此一范围内以文化实验的术语去探究诸如生产方式、商品拜物教、生产关系以及生产力之类的概念在多元化的变迁世界状况下所可能具有的意蕴。"马克思主义者"这个标签本身的意义,已经不断地变得模糊起来。在社会思潮中,对马克思主义思想的运用,已经传播开并且普遍化了,而且,对于马克思主义来说,似乎不再存在任何清晰的范式界线或边界。在马克思主义者的写作活动中,存在一种新经验实证主义和民族志/纪实文学性的思潮(参见 Anderson 1984)。当社会思潮的模式被暂时搁置的时候,

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

我们看到的正是超越界线的思想观念的传播。因而，旧式的标签很难成为当代知识发展的趋势中流动性、矛盾性和交流性的指标。马克思主义思想体系作为一种形象，仍然保有强有力的影响。但是，我们实际上很难再去判断和识别出谁是马克思主义者，也很难界定其现时代的核心性传统。

在战后的一段时期中，帕森斯社会理论和马克思主义(以及较晚近的法国结构主义)都成为人文学科研究的主要范式或学理架构。时至今日，它们依然是各种概念、方法论以及研究程序的知识源泉。但是，它们不再是一种大范围的、在权威性的意义上指导研究计划的标准。当前的学者多数从事独立的研究，他们把以前的大理论当成自己研究取向的参考，随意采用或抛弃众多理论中的一种。因而，上述的大理论只是他们的选择之一。就像二三十年代一样，目前这个时代是人们敏锐地意识到概念体系的局限性的时代。

我们在上述的段落中已经指出，现时代的表述危机是一种理论的转变过程，它产生于一个特定的变幻时代，与范式或总体理论处于支配地位的时期让步于范式失却其合理性和权威性的时期、理论中心论让步于现实细节中心论这一过程有着密切的关系。其产生的前题在于，人们越来越发现大理论无法解释社会现实的细节。我们有必要在回顾这一知识历史的图景之后，进一步联系到人类学写作的实验背景，尤其进一步联系到人类学的实验文本和修辞特性。为此，海登·怀特(Hayden White)具有创意的《元历史学》(1973)一书十分值得我们参考。该书追溯了19世纪欧洲史学和社会理论的主要变化，并把这些变化与当时的欧洲史学和社会理论描述方式的变化相联系。通过扼要地考虑怀特理论框架，我们将发现20世纪人类学以及任何其他依

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

靠话语、文学性的描述来进行研究的学科，与19世纪编史工作可以相提并论，因为两者都力图通过提供关于状况和事件的现实、精确的描述，创造出反映社会的“科学”。

按照怀特的说法，任何历史学（或人类学）著作，都展示了情节、论式（argument）以及意识形态意蕴。这三个因素彼此之间并不谐调一致，而与它们企图涵盖和排比的事实处于一种不固定的关系。这些不稳定性促使写作模式随社会潮流的变化而转换。在写作文本，尤其是在重要的、有影响的文本中，作者力图调和这些因素之间的矛盾和冲突，他们的努力为其他历史学者提出了方法上的问题，从而界说了解释现实的理论话语。怀特的观点特别引起我们的兴趣。以往历史学和人类学的解释问题，大多数被认为是理论范式之间的冲突和矛盾。怀特的独特之处在于，他把历史学的（和人类学的）解释问题，转换成了作者的表述问题。

在怀特看来，19世纪的历史写作往往以一种反讽（irony）的方式开始和结尾。反讽方式是不确定的：它是一种自我意识的模式，感受到种种复杂概念的失败；就文体风格而言，它采用各种修辞手段，显示了作者对他自己所作的陈述真实性怀有的确实或虚构的怀疑；它经常关注语言本质的认识问题以及语言在描写现实时出现的问题；因此，反讽沉迷于挖苦的技巧之中。但是，18世纪启蒙时代末期的反讽，不同于19世纪末期的反讽。前前后后，历史学家和社会理论家至少用了三种不同方法摆脱反讽的状况，以期发现一种关于历史过程的“合适的”或“合乎范式”的表述。

怀特认为，这三种可供选择的不同方法包括罗曼史、悲剧以及喜剧，而且我们最好把它们看作是在建构历史和社会理论时

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

使用的情节构造策略。罗曼史是作家所进行的带有探究性质的移情式自我认同，它超越世界历史的特定时期；在民族志中，弗雷泽(Sir James Frazer)的《金枝》一书就是一个例子，此书通过描写几个世纪的迷信行为来探求理性的起源。悲剧是对不同社会力量冲突的感受及其意识升华。在悲剧中，个人或单个事件是不幸的承受者。不过，人们可以通过感受悲剧的核心内容来体验并理解社会冲突的力度。比起罗曼史来说，悲剧更具有世俗性。例如，马克思关于阶级冲突的理论，源自于他早期对人类劳动异化的研究，展示出他对现实世界的体验。喜剧是悲剧的反面，它发掘或培养暂时性的喜悦、欢乐与和谐，它常被描绘成在节庆或仪式的场合下的那种狂欢情景。在这种节庆或仪式中，竞争者被带在一起，并且暂时融合对立冲突的局面。迪尔凯姆《宗教生活的基本形式》一书阐述社会和谐与安定，可被视为是喜剧的一个例子。

对于19世纪的编史学，怀特描述了从罗曼史到悲剧、再从悲剧到喜剧这样一种转变过程，他认为这种转变最终是以一种深刻的反讽模式终结的。19世纪末期的反讽，不同于18世纪启蒙时代末期的反讽。比起18世纪启蒙时代的编史学来说，19世纪的编史学总的来说始终较不抽象、而更具有经验性。19世纪期间，已经存在着一系列寻找"现实主义"描述模式的不懈努力。这些努力的结果都十分具有讽刺性，因为它们从同一些事件推论出同等复杂、似乎全然合理但却显然相互排斥的概念。在19世纪末期，尼采和克罗齐等学者把这一时代的反讽意识当作他们的问题，企图发现克服这一问题所带来的不确定性、理念的丧失等。克罗齐试图再一次用罗曼史方式解决他的困境，试图把历史放在艺术之中来展示其讽刺性。不幸的是，这样做的

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

结果只是使我们对知识讽刺状况有所了解，此外别无成功之处。

20世纪的人文学科，没有重复怀特所描述的19世纪的循环。相反，它们在更为现实主义的描述方式和反讽之间，呈现出一种稳定的局面。例如，人类学家吉尔兹本来力图从我们上面讨论过的帕森斯理论体系中发展出文化系统的观念；在其晚近著作中，他却绕开了帕森斯的学说，陈述了一种罗曼史式的论调。像克罗齐一样，他采用了一种想像的或象征的手段去揭示、界定、并创立一个可认知的文化思维模式，他把"斗鸡"当成象征去揭示巴厘人的思想模式、把剧场国家当成探讨西方思潮所忽略的一个政治学问题。但是，与此同时，他选择象征符号和形象的方式，把我们的注意力引到有关视角和"科学"的客观性假设等问题。类似地，当代对马克思主义的理论视野的兴趣越来越重视它的认识论问题，同时也持续地表现出对马克思写作中的悲剧情调的关注。通观20世纪，反讽依然保留着持续而强有力的地位和影响，特别是在20到30年代以及70到80年代这两个时期，人们对在众多学科领域里占支配地位的研究范式和大理论抱有普遍的怀疑，反讽的影响因之更为突出。

尤其是在现时代，我们的任务并不是回避反讽写作模式的怀疑态度和批评本质，而是接受它、拥抱它、利用它，将之与其他的写作策略和手段相结合，以建构现实主义的社会描述。我们之所以想将反讽的固执立场与其他表述模式调和起来，原因在于我们承认如下事实：因为所有的观点和解释都将受到批评的检阅，所以它们最终都必须作为多元和开放的选择性策略而获得共存。获取关于这个世界的精确而自信的知识，唯一的途径在于借助复杂精致的认识论来充分地重视和考虑在解释人类行为时碰到的那种难以应付的矛盾、悖论、反讽以及不确定性。这

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

看来就是不同人文学科中涌现出来的、对我们所界定的当代表述危机之反应的精神实质。

在表述社会现实的手法中，强烈的反讽时期似乎与那些处于深刻变迁的历史时代的强烈观念相伴随。在其发展过程中，社会理论的内容变得政治化和历史化了；理论的制约性条件也变得较为清楚起来。那些与描述和解释正经受变迁的社会现象这些问题最为密切的领域或学科，在其内部呈现展示出对占统治地位的范式以及范式观念本身的挑战。因此，在 70 年代和 80 年代早期，出现这样一些关于社会理论的通论性著作：例如，安东尼·吉登斯的《社会学方法新规则》(1976)、《社会理论的中心问题：行动结构和社会分析的矛盾》(1979)、阿尔文·古尔德纳(Alvin Gouldner)的《西方社会学面临的危机》(1970)，伯恩斯坦(R. J. Bernstein)的《社会和政治理论的重构》(1976)以及皮埃尔·布尔迪厄(Pierre Bourdieu)的《实践理论纲要》(1977)。同时，这些关于理论话语的著作所提出的问题，在具体研究过程中已被更为直接、更具有说服力地解说过。对于文化人类学和历史学之类的领域而言，具体研究过程实际上与表述问题密切相关。通过自我反省地关注写作策略，经验性研究专著同样成为具有高度理论意义和雄心的著作。在学术的领域里，此一时代的问题，与其说是在于如何在大理论框架下解说变迁，从而维护大理论的合理性；还不如说是如何在一种微观的水平上对变迁过程本身进行描述，从而探索叙述的新方法。

因此，我们迫切需要对于世界的淘金者般的眼光，这种眼光显然正是文化人类学在此一时代的力量和魅力之所在。正如在下一章我们将看到的，人类学独一无二的研究方法——民族志——长久以来密切关注对社会和文化进程进行细致观察的记

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

录、解释与描述的问题。很久以来，公众把人类学当作是对所谓的原始、与世隔绝的社会的研究。实际上，人类学在一段时期以来已将其“淘金者的眼光与方法”越来越多地应用到对于复杂的民族－国家(包括我们自己的社会)的研究。进而，表述危机不仅影响着其他学科，它同样地带来现代人类学的写作革新，它正在使当代人类学迈向敏锐的政治和历史感，而这种敏感性正在改造我们描绘文化多元性的方式。随着跨越社会科学和人文学科传统界线的纽带被牢固地建立起来，除了如文学评论这样的学科之外，人类学也成为学科与学科之间理论和方法传播的渠道。描写异文化的传统惯例在现代经历的变化，是人类学之当代策略性功能与运作效用之所在。

目前在人类学内部，范式权威的缺失表现在现存人类学研究的多样性上，有的人类学者致力于复兴诸如民族语义学、英国功能主义、法国结构主义、文化生态学和心理人类学等旧的研究范式；有的致力于综合马克思主义的研究与结构主义、符号学和其他的象征分析方式；有的致力于建立像社会生物学那样的更具涵盖性的理论解释框架，以便实现更为“科学”的人类学之理想；有的致力于将有影响的语言人类学研究与社会理论所关心的问题结合起来。所有这些工作，在不同的程度或方面，都存在着各自的优点和问题。但是，它们都被民族志的实践所鼓舞，并且反过来激励着民族志实践，民族志实践是它们在分化时期的共同的标准。

我们把反映民族志实践和写作的话语称为“解释人类学”(interpretive anthropology)。“解释人类学”产生于60年代的文化人类学界，它代表人类学者的注意力从建构文化整体理论转移到反思民族志的田野工作和写作上，它主要的代表人物是克

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

里福德·吉尔兹。这位人类学家的著作使得解释人类学影响到广泛的知识界和读者群，使之成为最富力量的人类学写作风格。我们这本书写的是当代实验民族志，我们的起点也正是60年代的解释人类学潮流。

下文中，我们将把注意力从影响人类学的广泛学术知识发展趋势，转移到人类学的内部。我们首先讨论民族志方法，尤其是民族志文本的产品在当代文化人类学中所占据的中心地位。然后，我们将追溯解释人类学的起源，我们试图把这一研究实践与一种独特的话语的发生过程联系起来，指出解释人类学乃是人类学对本章讨论的表述危机所作出的反应和修正的一部分。

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

第2章 民族志与解释人类学

20世纪的人类学很不同于19世纪中晚期的人类学。19世纪中晚期，西方学术界笼罩着一种关注人类社会进步的意识形态气氛。作为当时西方学术园地里的一枝嫩芽，人类学被这种普遍意识形态所支配，期望从人类社会由低级走向高级理性阶段演化的过程中揭示和发现社会法则。当时的人类学者集今日属于人类学专业分科领域的考古学、生物人类学和社会文化人类学于一身，他们从古往今来的人文类型中寻找资料，进行比较研究，企求概括出关于人类的一般理论或通则。对于当代的社会文化人类学者而言，那个时代最杰出的、现在仍被纪念的先驱是：英国的爱德华·泰勒和詹姆斯·弗雷泽、法国的埃米尔·迪尔凯姆和美国的路易斯·亨利·摩尔根。这些杰出的学者以富于个性的路线，对人类社会发展过程中的演化阶段进行比较，追求雄心勃勃的科学研究，寻究现代社会的制度、仪式、风俗习惯以及思维习惯的起源。而与西方同时期的那些"野蛮"或"原始"社会文化的资料，则被他们视为历史文化的"活化石"。他们那个时代的人类学，是"摇椅上的民族学"。虽然他们偶尔也去异域旅行，但是其研究依据的是旅行家的记述、殖民地当局的档案以及传教士的学术研究，他们把这些第二手材料当作关于异文化的第一手资料来从事研究。他们之所以成为在众多的学者当中少

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

有的流芳后世的佼佼者，原因在于他们为20世纪关于风格、研究范畴和主题的人类学争论设立了议事日程。

英国和美国的人类学研究，在20世纪初至30年代这段时间里，发生了根本性的变化。对于这一重要变化，应该从社会科学和人文科学的职业化这一更为广泛的背景下加以理解，当时的社会人文科学分化成了大学里的专业分科，这种情况在美国尤其突出（参见 Haskell 1977）。学术研究的分工、学科的专门化、研究方法的分立、分析语言的差异以及不同的标准和规范，所有这些现象一时蔚然成风。19世纪那些雄心勃勃寻求人类通则的领域，即那些很成熟的学科如历史学以及那些暴发户式的新兴学科如人类学，现在仅仅是众多学科中的一门分支学科，它们宏大的研究项目变成科层化的学术界的具体研究领域的某一门类。

虽然人类学力图在大学里寻求社会学科的定位，但是它的学科性质十分含混，它是在所有学科中最为跨学科的，因而其学科建设可谓忧喜参半。在其论文《人的科学之失落》（1971）中，贝克尔（Ernest Becker）悲叹道，社会和文化人类学在社会科学的边缘地带苟延残喘，它与具有历史渊源关系的姐妹学科考古学和生物人类学之间存在着不稳定的松散联系，并且常被责怪为一种对于与世隔绝的"原始"奇风异俗的描述。19世纪对人类学理论视野、修辞、精神风貌以及"人的科学"的界说目前依然在某些层面上得以部分保存，尤其是在学科教学中，传统人类学的风貌依然如旧。不过，人类学者采用的研究方法变得越来越专业化、研究旨趣也显著地分化了。社会文化人类学的形象出现了一些问题，虽然公众和许多学者继续依据19世纪人类学的特点来看待人类学，但是实际上这一分科的研究重点已经在20

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

世纪早期发生了重要的转变。

导致这一转变的是一种独一无二的研究方法，它使社会文化人类学成为社会科学的一门新学科。回顾起来，这种方法论的变化是人类学里的一场“革命”(Jarvie 1964)，它是对旧的人类学的再创造(Boon 1982)。这一独特的方法就是民族志。它的主要创新在于：它将先前主要由业余学者或其他人员在非西方社会中进行的资料搜集活动以及由从事学术理论研究的专业人类学者在摇椅上进行的理论建构和分析活动结合成一个整体化的学术与职业实践。

民族志是这样一种研究过程：首先，人类学者周密地观察、记录、参与异文化的日常生活，他们从事的这些活动被称为“田野工作”(fieldwork)，他们的方法也被称为“田野工作方法”。完成田野工作之后，人类学者以详尽的笔调描述、说明所观察到的现象和文化，他们的描述成为学者和其他读者据以了解人类学者的田野工作过程、异文化的情况以及民族志工作者的个人反省和理论观点的途径。寻求通则的旧人类学留给职业化、专业化的新人类学一个遗产，这个遗产赋予民族志描述对象的多样性。虽然人类学依然被等同于对所谓“简单的原始社会”进行的研究，但是人类学者把他们的研究视野延伸到所有类型的人类社会之中，他们的研究对象已包括西方社会，研究问题的范围已从宗教扩大到经济。从理论上讲，人类学是一种富有创造性意义的寄生性研究，它通过亲身的民族志调查获得对异文化的个案认识，并依据这种认识来检验经常具有民族中心主义色彩的人类理论。

民族志方法的转变是一个尚未被记述的复杂历史过程，例如，有许多的半职业化民族志工作者工作在英国的殖民地区，他

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

们每个人都有着与那些在宗主国从事研究的民族志专家不同的民族志工作经历，他们的描述形式逐渐地变得为人所知，并变得具有权威性。[1]现在大家纪念的一个被英美人类学家奉为民族志方法创始人的人类学家就是布朗尼斯罗·马林诺夫斯基。在其第一本主要的著作《西太平洋上的船民》(1922)的开篇中，他对民族志方法进行论说，预言这种方法将在英美大学人类学系里成为职业化实践。弗雷泽为这本书写了赞许性的前言，称赞马林诺夫斯基第一次将民族志提升为追求19世纪人类学所树立的目标的高级方法。但是，马林诺夫斯基的书现在常被当作改造了人类学学科实质的依据和标志来阅读。

显而易见，现代社会文化人类学的困境就在于：虽然人类学建构"人的科学"的理想在我们上面所论及的学术组织转变过程中经历了实质性萎缩，但是它仍然把系统描述整个世界的文化多样性看成自己的任务。自此之后，西方社会思潮对于宏伟宗旨的多变主张所导致的严峻学术挑战以及民族志对于社会文化人类学本身的吸引力，一直是社会文化人类学的特征。

在20至30年代期间，文化相对论(cultural relativism)理论方法弥漫于美国的文化人类学研究，而功能主义的理论方法则在英国的社会人类学研究中起指导作用。英国的功能主义(我们将在后面讨论)，本质上是一个为思考田野资料和组织民族志描述所用的理论，是被采用来服务于人类学的特殊描述和比较研究目的的欧洲式社会理论。与功能主义理论一样，文化相对论原先是一套服务于记录文化多样性的方法论指南。[2]可是，通过二三十年代学术和较广泛的意识形态论争，文化相对论变得更像是一种教条或立场，因而不再是一种方法。作为美国人类学的一个突出而显著的论题，文化相对论在第二次世界大战

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

末期黯然式微(我们将要讨论它在近年的回潮)。就其角色而论,功能主义理论关注的是如何使"做民族志"成为人类学的核心任务。这一学派与方法论问题保持着紧密的联系。功能主义理论对英国人类学者的影响很深,它后来在美国变得与文化相对论一样重要,成为美国人类学者使用的理论和方法话语(尤其是在第二次世界大战之后,文化相对论失去许多读者,功能主义则成为热门话题)。

不过,尽管美国人类学被等同于文化相对论,但人类学的普同主义传统在美国的社会科学中仍保持着生命力。美国人类学对社会科学中有关"理性"、"人类普同性"、"人类条件的文化适应性"以及变迁世界中"传统性"和"现代性"本质等方面的争论,做出了具有本质重要性的贡献。在美国,文化人类学是自由主义的一个强有力的同盟者,它还给予自由主义以强有力的影响。美国文化人类学提供了建立于经验事实基础上并充满伦理道德色彩的相对主义,对其他社会科学学科过于热忱地信奉普同化、规律化的科学模式,过于轻视和忽视人类多样性的缺点提出了挑战。进一步说,文化人类学为批判在50年代相当流行、但在60年代却越来越多地受到挑战的"价值无涉"的社会科学观奠定了基础。[3]

因此,如果现代人类学主要知识贡献存在什么核心和源泉的话,那么这就是由两个优势所支托的民族志研究过程本身。第一个优势在于,从现在显得不明朗的19世纪人类学研究传统中发展起来的对于部落与非西方社会文化多样性的捕捉。另一个优势在于,过去虽未被充分发挥、但今日却获得发展潜能的对我们自己的社会进行的文化批评。考虑到现时代的表述危机的严重性以及我们对于学科修辞手段方面的关注,我们在此书中

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

将特别关注民族志研究过程的一个方面，那就是作为田野工作的写作产品的民族志，而不是田野工作经验本身。我们可以用两种主要的方式来说明和讨论民族志在现代社会文化人类学中的中心地位。一种方式是把人类学史当成一种写作风格的发展史加以论述，而另一种方式则考察民族志在人类学实践以及专业的界定中所起的作用。我们将简要地考察这两种方式。

从制度上讲，民族志的重要意义可归纳为它在人类学者职业生涯中所发挥的三个方面的作用。首先，对典范的民族志文本的阅读和教学，已经成为人类学者向学生传达他们自己所从事的工作以及所知道的事物的主要手段。在其他学科中，专著会过时，而人类学的经典著作却能保持长久的生命力，它们所包含的资料可被用来推论新的概念和理论。民族志描写的是数十年前被研究的某个人类群体，它们把人文类型锁定在经典著作当中。就是这种保守而非历史的(ahistorical)形象，而不是对现状和变迁的记述，界定了人类学内部话语的结构，塑造了人类学争论的认知支点。人类学的非历史传统不断地受到攻击。在本书中，我们将考察当代民族志如何考察民族志产品的历史情境，我们因而并不鼓励把民族志当成永恒的社会文化形貌的描述来予以阅读。

其次，民族志是人类学家赖以对学科内外的理论与知识探讨作出贡献、非常个人化且富于想像力的媒介。在某种意义上，因为民族志工作者是独立进行田野工作的，所以他们比起需要公开显示研究过程的其他学科中的学者来说，拥有更大的媒介掌握权。虽然对同一个民族志研究对象进行再研究和合作研究的项目越来越普遍了，但是民族志工作者依然是根据只有研究者个人才有机会获得的、在较大程度上说属于独一无二的研究

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

经历来写作的。正如我们将会看到的那样，只是在最近，这一媒介的创造性潜能才开始广泛地得到运用和发挥。

第三，最重要的是，民族志工作已经成为提高人类学者职业地位以及建立其声望的创造性活动。所有的人类学新手均应经受在异国语言、文化和生活环境中进行田野工作的考验，因为不管以后他们从事什么工作——人类学较之于任何其他学科来说更能为学者的研究提供各种各样的自由选择余地——人类学者共享一种浪漫化的民族志交情。人类学者对民族志性质形成的默契，在过去的十几年的时间内已经受到来自内部的强有力批评。此类批评对现今民族志写作的方式产生了冲击。

为什么社会文化人类学者不再那样热心于界说他们自己研究实践的中心任务？大部分原因似乎是人类学者敏锐地感到无法面对其学科在现代学术组织以及实证论社会科学对规范方法和研究设计的评价中所受到的令人不安的待遇。这并不是说，社会文化人类学在第二次世界大战以后实证主义意识形态处在高峰的时候，表现得十分缺乏实证精神。不过，我们可以认为，因为感觉到自己的方法缺乏实证性，人类学者们已变得对“非常规的方法”十分敏感。有一些人类学者（尤其我们在下面会讨论到的60年代认知人类学者或民族科学运动的倡导者）主张在田野工作中采用严密的研究设计和资料论证手段，人类学者多年来也发展出一整套用以谈论田野工作的形式主义术语（比如“参与观察”）。但是，民族志实践基本上是一种混乱的定性经验，它与实证主义者的社会科学方法论形成鲜明的对照[4]。

田野工作的写作产品是民族志，而多年来民族志的写作风格一直含有19世纪的人类学理论普同主义取向，这使得人类学有可能创造出与在社会科学中占主导地位的实证主义模式相当

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

不同的社会理论和研究视野。由于表述危机已经从总体上对实证主义社会科学的霸主地位提出了挑战，由于人类学者较早地认识到表述危机的到来，因此他们已开始打破民族志风格的沉默、向学界展示出自己学科的魅力。

人类学从19世纪人的科学转变成20世纪大规模的民族志方法论革新中，给社会文化人类学者的理论思考带来两大变化。第一，社会文化人类学者重估了19世纪那种建构横贯全球的理论陈述的意向。作为一个民族志作者，人类学者将其精力集中于一种不同于过去的整体观(holism)，他们不再提出放之四海而皆准的大理论，而是把注意力转向某一具体的生活方式的充分表述。这种新的整体观，旨在通过最细致的观察，提供有关某一生活方式的全面图景，它奠定了20世纪民族志研究的基础。我们将具体讨论20世纪的新整体论如何经受严峻的批评和修正。不过，现在的关键点是：民族志研究者的责任在于尽可能全面地描写他们看到的社会，同时让读者全面了解他们所描述的文化。现代民族志的整体表述，目的不在于提供有关文化的目录或百科全书(尽管人类学传统上要求民族志作者应该全面掌握这一类的背景知识)，而在于使文化元素场域化(contextualized)、在于在各文化元素之间设立了系统的联系。

第二，虽然比较方法依然深藏在民族志文本的修辞之中，但是人类学全球总体视野的比较维度，已经不再经由一种演化大纲来建构，也不再视“理性”的价值观为不同文化的共同标准。描述异文化的民族志，存在一个未被发挥的、含混不明的现象，这便是作者和他们的读者之间共享所谓“共同熟悉的世界”。民族志的参照系和人类学的知识，通常建筑在“我们－他们”的比较之上，而这种方法也正经受着重要的修正。

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

马尔库斯(Marcus)和库什曼(Cushman)(1982)等人已把过去60年间被用来界说民族志文本、评价社会和文化人类学的那些零乱的惯例界定为"民族志现实主义"(ethnographic realism)。这个名称原指19世纪的现实主义小说[5]。现实主义是一种寻求表述某一整体社会或生活型式的现实写作模式。正如文学理论家斯登(J.P.Stern)(1973)所指出的,狄更斯小说里的多向度描述手法就是现实主义的例子。斯登说,"多向度描述的最终目的,在于使小说的每一页和每一段情节都向我们展示确定而丰富的现实,增加我们对现实的感受……"(页2)。类似地,现实主义民族志的写作,是借助于不断地唤起我们对一种社会和文化整体性的注视,迫使我们用分析的眼光去关照这一整体。现实主义写作的另一个特征是,作者不厌其烦地重复论说他们如何分享、经历那个被描写的世界。实际上,形成民族志作者的权威以及民族志文本的现实性表象的原因,在于民族志作者声称只有他本人才掌握第一手资料、只有他本人才了解他所描写的文化。民族志写作和田野工作之间密切的联系,实际上是由所谓"第一手材料"塑造出来的。

民族志现实主义这个词,并非意味着民族志与现实主义小说一样,拥有灵活的写作策略和丰富的形象展示;利用并超越现实主义文学,只是晚近民族志写作的实验性举动。对于人类学者是否有能力超越现实主义文学,也并非没有争议。更确切地说,民族志力图展示的是异文化生活方式的整体图景,因而它所制造的是一种特殊、从文学上看相当狭隘的现实主义。这种现实主义乃是塑造人类学中那种支配性的历史叙述母题(motif)的副产品。作为一种文体,民族志与旅行家及探险家的叙述有相似性。后者的主要叙事母题,是作者如何传奇般地发现读者

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

所不知晓的民族和地理。民族志作者的作品既包含类似于这种传奇般发现的因素，又力图运用科学理论，表现自己与旅行家和业余民族志作者的不同之处。为了做到这一点，民族志把自己描述成拯救受到全球西化，特别是殖民主义威胁的文化多样性的科学。民族志作者视自己的写作为正宗，他们努力使自己的写作反映文化变迁的真实面貌，力图让他们的民族志成为伟大的人类学比较计划的一部分。这样的做法实际上为的是西方社会经济的进步。支持科学价值的文化拯救母题(以及较为淡化的传奇发现母题)至今仍牢固地保留在民族志研究之中。现在的问题是，文化拯救母题无法反映当今民族志作者所面对的世界。一方面，所有的人类群体现在至少都已经被人们所知并被描述过，另一方面，"西方化"这个文化变迁的概念太过于简单，而再也不能支持人类学的文化拯救努力了。不过，传统式的民族志肯定不会只因为旧的叙述主旨衰落而失去其功用。在变迁的历史环境中，世界上人类群体不断再创造着他们自己的文化。在这个尚缺乏共识或范式的时代，文化需要被不断重新发现。我们这个时代是一个"后状况"(postconditions)的时代，是"后现代的"、"后殖民主义的"、"后传统的"时代。民族志的持续不衰需要新的叙述主旨，而我们之所以对民族志现实主义传统进行再实验，原因正在于我们尚未对什么是新的叙述主旨取得一致的意见。

对传统民族志进行彻底论述，需要另外的单项研究(有些学者已经开始进行这类研究，参见 Marcus 和 Cushman 1982，以及 Clifford 1983b)。在下一章评述实验民族志的时候，我们将对传统民族志进行较详细地分析和讨论。在这里，我们只希望指出，从一个职业的民族志读者的观点来看，不管讨论的具体问题是

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

什么，一部“好”的民族志应该具有如下特点：首先，它应该通过描写田野工作环境，解说日常生活的意义，关注微观过程来暗示人类学者“曾身历其境”；其次，它应该通过对异乡他族的文化和语言进行跨越界限的翻译，显示出民族志作者的语言功底，并表现他对土著文化的意义和主体性的掌握；第三，它应该赋予文化以整体观的意义。上面的第二、三点是探究和了解正在发生的民族志文体变迁的关键。在过去的民族志写作过程中，文化的整体性描绘这一现实主义旨趣已经得到了强调；功能主义这个曾支配着社会文化人类学话语的理论正是为之而设计的。但是，由于我们在下文中将会讨论到的那种原因，从60年代开始至今，人类学里的理论话语和研究兴趣已经转移到翻译和解释“观念文化”上来，或正如马林诺夫斯基在其关于民族志方法的经典性论述中指出的那样(1922，页25)，“转移到理解本土人的思想观点、理解他们与生活的关系、理解他们对于他们自己世界的看法”上来。解释人类学(interpretive anthroplogy)肇始于人类学者对田野工作、对民族志写作特征的如上反思。

解释人类学的出现

“解释人类学”是各种民族志实践和文化概念反思的总称，它是在六七十年代受当时占支配地位的帕森斯学社会理论、经典的韦伯社会学、现象学、结构主义、结构和转换语言学、符号学、法兰克福学派批判理论以及阐释学的共同影响下产生的。这些理论为那种关注民族志基本抱负而进行的前所未有的探索提供了思想源泉，使民族志作者有可能引出“本土人的思想观

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

点”，有可能阐明社会现实的文化建构如何影响社会行动。同时，这些理论的影响也被应用于探讨人类学者如何通过田野工作获得对被研究者的文化意义系统的认识，如何运用民族志文本表述它们的观察，如何通过田野工作和民族志获得一种独特的交流。由于民族志解释的合理性在于对研究过程本身的充分理解和论述，因此解释人类学同时在两个层面上操作：它既从内部提供有关异文化的解说，又反映这种解说的认识论基础。

对20年来人类学思想发展的评述，倾向于把注意力从强调行为和社会结构的“社会的自然科学”转移到强调意义、符号象征、语言，以及转移到承认人类科学的核心是把社会生活当成“意义的协商”的认识上来。以往，社会科学家偏重研究可以客观测量和评估的行为，他们把社会生活的“混乱面”放在研究工作的边缘地位上。与以前不同，解释人类学把社会行动的“混乱面”置于研究工作的优先地位。解释人类学基本上将文化当成意义系统来研究并强调民族志是一种人为的认识过程。这一特点，在现存的有关解释人类学起源的评述中，很少被注意到，甚至简直完全没有被注意到。

经由吉尔兹(Geertz 1973d)而得到普及的那种把文化当成文本的主张，生动地表现了行为科学家与文化诠释者之间的区别。根据文化诠释者的观点，社会活动与我们一般所讲的文本和演讲一样，其意义是可以被观察者“阅读”的。文化诠释者还认为，民族志作者不仅阅读社会活动和象征，而且处于相互关系之中的行动者或所谓的“被观察者”也阅读着象征符号。关键问题在于，在实际研究过程中，观察者和被观察者的文本阅读所唤起的解释性隐喻所代表的是什么？现在解释人类学内部占主导优势地位的研究，十分重视人类学者建构解释的过程，以及人类

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

学者依据他们的访谈对象的解释所进行的意义建构的过程。这并不是说人类学者已经变成古怪的文学批评家了，也不是说他们已经不得不放弃了那种不仅包括行为研究又包括观念研究的统一科学，而是说他们对社会科学的长期目标提出的挑战致使他们对于民族志的核心实践进行大规模的批评性反思。同其他任何研究方法一样，在实证主义社会科学的霸权支配下，民族志的核心实践曾被掩饰和伪装，从而没有受到人类学者或其他学科的学者的反思。现时代解释人类学的吸引力，正在于它对民族志报告的本质所进行的精深探究。此种探究，不仅是各种人类学知识的基础，而且也是其他社会科学在现代的表述危机刺激下用以解决自身困境的途径。从传统界说意义上来讲，人类学作为一门社会科学接近于其他社会科学；但是，人类学在研究对象和方法上的独特性，使它与其他的社会科学又形成很大的反差。

通过考察20年代以来民族志风格的变迁，我们可以把握解释人类学的成长发展过程。早期的美国民族志研究(19世纪晚期到20世纪30年代)种类很多，而且当时已存在充满实验风格的试探。阿道夫·班德利尔(Adolph Bandelier)以民族志陈述方式写出了关于普博洛印第安人的小说(1971 [1890])；弗朗兹·博厄斯以纪事文学的手法拯救受到欧洲急剧变迁冲击的文化资料；弗朗克·库辛(Frank Cushing)热情地沉浸于祖尼文化；露丝·本尼迪克特(Ruth Benedict)通过她的《文化模式》(1934)的写作把遥远的文化风格和情感组合成一个体系。

30年代以后，民族志的写作越来越多地从马林诺夫斯基和拉德克利夫—布朗(A. R. Radcliffe - Brown)在英国创立的功能主义理论中得到助益。功能主义是一套用以指导民族志实践和

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

写作的方法论概念；虽然功能主义经由拉德克利夫—布朗而受到过迪尔凯姆社会学的重大影响，但是它不是一种社会理论。它的方法论概念是用来促使人类学者对制度与信仰之间的相互联系、对整体社会文化系统或社会行动模式的维持与稳定加以关注。功能主义者特别喜欢向人们表明，社会的表层性经济制度如何通过亲属制度或宗教信仰制度而得以建构，仪式系统如何促进经济的生产、如何组织政治行动，宗教迷信如何不是一种毫无根据的天方夜谭而是调控社会关系的宪章。

在当时，功能主义概念之所以能够使人类学者感到兴奋，原因在于它们与19世纪人类学思潮形成了鲜明的对照。例如，19世纪的人类学主要关注于文化特质的传播过程以及独立于社会情境之外的社会制度的演化过程。从功能主义的角度提问题，成为20世纪人类学学术常识的一部分。功能主义民族志最初充满着开创性发现的意义以及对民族志作者角色的自我意识；可是，后来变得十分程式化，它们的描述形成固定的连续性程序（生态学、经济、亲属制度、政治组织和宗教信仰），对调查者角色不再重视，死板地将制度的概念切割为泛文化比较的类型学窠臼。它们的争论逐渐变成不厌其烦地关注为什么在非洲发展出来的世系概念并不适用于新几内亚的情形，或者为什么适用于非洲亲属制度的继嗣原则并不适用于南亚的情况等等。

这种逐渐变得刻板的学究式的类型学争论以及越来越变得枯燥乏味的制度概述，首先在60年代期间受到法国结构主义的冲击。具有讽刺意味的是，那时引进这一冲击波的，是重要的功能主义理论家帕森斯。在他那抽象而宏观的社会理论中，帕森斯为文化系统谋得一席之地。对此文化系统，他本人在相当大程度上并不加以重视，这便给人类学者留不一个进行详尽研究

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

和论述的空间。60 年代解释人类学主要的两位先驱者克里福德·吉尔兹和大卫·斯耐德正是在帕森斯的哈佛大学社会关系学系里接受过研究生的教育。

帕森斯社会学和结构主义这两种开创性的理论，分别从不同的角度力图通过研究不同文化的制度如何被观念所构筑来突破功能主义社会学概念的局限。帕森斯文化理论主张以社会的自身特征来分析不同社会的构造，而列维－斯特劳斯(Levi－Strauss)的结构主义则试图为所有的文化系统找出一个普同的规则或“语法”。这两种理论对于社会结构(体系)观向思维或文化现象观的转变，有过十分重要的影响。

语言学在当时变成学者们竞相效仿的模式，原因一方面在于语言被视为文化的核心，另一方面在于语言学似乎已发展出一种观察文化模式化现象以及讲话者无法意识到的所谓“深层结构”的精确方法。语言学模式在人类学中的实验是多种多样的，而认知人类学(Tyler 1969)、结构主义(Levi－Strauss 1963. 1965、1969[1949])以及象征分析(symbolic analysis)(Geertz 1973a)是其中的主要类型。认知人类学用文化上中性的“客观”坐标体系来制订人文类型的蓝图；结构主义旨在将文化当成一个内在二元对立的内在系统来描述；象征分析则企图建立一种由各种词语、举止、概念以及其他各种象征形式所负载的分层意义网络。

对于语言学现象和各种模式的关注，进一步把人类学者引向通盘考虑交流过程以及主体对他们生活的世界的理解。这种考虑不仅针对民族志描述的对象，而且从反思的意义上讲这也针对人类学者自己。认知人类学的所谓“中立坐标系”，实际上只是多种文化系统之一种而已；它的理论框架从文化上讲根本

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

就不是中立的，而是充满着研究者自身的文化观念与假设，因而它也就不是一种有效的理论。对结构主义的批评，较不具有彻底的破坏性，批评者认为它距离社会行为者的意识和经验太远。对人类学中的象征分析的批评指出，象征分析的缺点与结构主义相反，它缺乏系统性，而且象征分析者对意义的解说很随意，不遵循客观标准。

一些学者针对这些困境提出一个对策。他们认为，泛文化的理解与任何社会理解一样，是通过不同的对话而在不同程度上获得的一种近似值。也就是说，通过对话，人类学者互相纠正对方的错误，从而达成社会交往所需要的一定程度的共识。正如吉尔兹最终的结论所说的(1973c)，人类学者的工作就是选择一项引起他注意的文化事象，然后以详尽的描述去充实它并赋予说明性，以便告诉他的读者理解他所描述的文化的意义。在这一著名的实用主义解决方案中，最好的民族志被视为一种文化符号的会话，最坏的起码应是一种适应于读者智力程度的公众演讲稿。考虑到读者也许会卷入文本情境中，吉尔兹倾向于认为解释者与被解释者之间应保持一段距离。他没有根据对话的隐喻来看待解释者，而从文学的意义上讲，这种隐喻更恰当地暗示了田野工作中人类学解释的实际情形。不过，他强调解释只能达到近似值，而且必须具有开放性，从而为解释人类学提供了一种有益的界说。我们将发现，我们上面讲的那种对话的隐喻最近已越来越成为界说解释人类学话语的强有力形象。

对60年代支配文化研究的语言学方法的不满还引起其他类型的理论反应。有些人类学者主张，我们应该花更多力气去解说本土观念的重要性；另一些人类学者主张，我们应该更多地揭露民族志的资料收集与记录过程，以便允许读者去监督民族

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

志资料的可信度。这些主张是从欧洲思想中折衷地提取出来。在人类学中，现象学变成了标榜本土世界观研究，排斥民族志作者本人的主张的工具。这种东西曾被看作是韦伯所提倡的“理解社会学”——一种赋予行为者自己的“理解”以中心地位的社会学——的充分实现；也曾被看作是狄尔泰提出的相对于自然科学的“人文科学”宣言的履行。类似地，阐释学在人类学中被用来称呼对本土人评解他们自己的复杂“文本”和其他文化交流形式（诸如仪式）的研究，人类学的阐释学研究本土人推理的规则、联想的模式以及隐喻的逻辑。在人类学中，阐释学也代指人类学者对泛文化诠释的自我反省。另外，马克思主义者的分析在人类学里变成对文化观念如何服务于具体的经济利益的研究、对民族志研究过程中的观察者与被观察者的利益的研究。

在解释人类学中，上述三种类型大的理论取向指导了实验人类学的写作。最近对于写作行为本身的讨论集中围绕于已经压倒早先流行的文本隐喻的对话隐喻之上。现在，“对话”表示人类学者（延伸到他们的读者）必须与异文化进行积极的交流。这是一种双向、二维交流，而解释过程成为文化系统的内部交流和在两个意义系统之间的外部交流的必需品。有时，这种对话的隐喻的使用已被变得过分简单化，使得一些民族志作者陷入公开忏悔的写作方式中去，误把民族志作者与他的研究对象之间的外部交流当成研究的最重要目标，结果忽略了泛文化交流与文化内部交流的充分平衡。当然，除了具有欺骗性的简单的对话观之外，还存在一些与民族志实验相关的更为精致的观点，这些包括伽达默尔（Gadamer）的辩证对话观、拉康（Lacan）的有关双向的交流中“第三参与者”的论述以及吉尔兹的“近经验”（experience - near）和“远经验”（experience - far）并置观

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

(juxtaposition)。[6]

吉尔兹指出，理解本土人的观念，并不需要直觉的移情或以某种方式进入本土人的头脑中去。移情可能是一个有用的辅助物，但交流主要依赖于交换。在普通的谈话中，存在着信息的重复和理解的相互校正，直到交谈双方取得一致或意义被共同设立之后才停止。在泛文化的交流中以及在为一个文化描写另一个文化的过程中，近经验或异文化的本土概念应该与作者和他的读者所共享的、更易理解的远经验的概念并列起来。因此，泛文化解释的翻译举动是一种相对的事情。在其中，民族志作者处于不同的范畴与不同的文化概念之间的中介地位，而不同的范畴和概念在民族志叙述的过程中又处于不断的互动状态之中。

概念之间最初的并列和协商发生在田野工作的对话之中；第二次发生在人类学者通过写作民族志而与读者形成交流关系的时候。当代实验写作大多主张在民族志作品中直接结合田野工作中萌发的近经验和远经验观念，使之成为新民族志的写作策略。

因而，运用对话来处理并置(juxtaposition)的手法，成为解释人类学的一个重要组成部分。不过，这里所说的不是脱离社会背景的概念的并列。拉康等人已经指出，在进行对话交流的两个人之间，至少总是存在一个“第三参与者”，这个第三者就是嵌入语言中的无意识结构、术语、行为的各种非言语代码以及对什么构成现实或象征形象的各种假设中的中介体。这些作为传播中介的结构也应是根据对话隐喻建构的民族志的分析对象。

最后，伽达默尔的历史阐释学是包糅并列和中介概念的对

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

话观概念。虽然伽达默尔所关心的是如何解释历史中流逝的图景，但是他在跨时代描写中所运用的解释手法与跨文化描写是一样的。每个历史时期都有其独特的假设和成见，而历史的交流过程正是研究者所处的时期(或文化)的思想观念与另一个时期(或文化)的思想观念互相交汇的过程。因此，对于一个9世纪的读者与对于一个20世纪的读者来说，从阅读材料如格雷戈里(Gregory of Tours)的《法兰克人史》等著作中所获得的理解，其品质和内容将会是十分不同的。历史的阐释学应该认识和论证这种差别的本质，而文化的阐释学也应该在民族志实践和写作过程中追求同样的目标。

可见，人类学研究旨趣在60年代转移到解释人类学，并从解释人类学转移到现在对于民族志研究过程本身的高度关注。那么，在人类学理论方面最近的发展与学科过去的联系是什么？就美国人类学的现代史背景而言，我们最好将解释人类学看作是文化人类学在二三十年代所倡导的，并以之为学科建设基础的相对主义(relativism)传统的复兴和精致化。学者们总惯于把相对主义描述成一种教条，而没有把它看成一种方法以及对解释过程本身的认识论反思。这就使得这种观念特别地易于遭受批评家们的批评。批评家们指责说，相对主义所声称所有的文化价值系统都具有平等的有效性，因而导致我们无法进行道德评判；而且，它主张对所有人类社会文化差异性给予基本尊重，使得我们无法进行任何科学进步所不可缺少的理论纲领的建构。

有一点的确符合事实：人类学的相对主义思想是美国的政治思想中自由主义教条的多元主义文化宽容和尊重态度的同盟，也是对抗诸如优生学和社会达尔文主义之类的种族主义的

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

力量。在学术界内外的政治辩论中，相对主义的立场观点有时候被人以极端的措词提出来。但是，这种做法代价高昂、后果严重。包括强有力的相对主义成分的自由主义，在美国作为明确的公共政策、政府和社会道德意识形态而取得胜利。它成了制约多元社会和福利国家中有关公正和道义的讨论的理论框架。只是到了20世纪晚期，当自由主义统治终于受到攻击的时候，才出现了对相对主义的新争论，并给予辩护和批评以自主的空间(参见 Hollis 和 Lukes 1982；Hatch 1983；Geertz 1984)。

不过，现在相对主义主要以解释人类学的面目出现，而且较之于它的初创时期相对主义的讨论方式也变得更精致、更具历史基础。用我们已讨论过的对话隐喻来总结，当代解释人类学实质上是文化内部或文化之间交流的相对主义模式。面对不可否认的政治和经济权力的全球性结构，作为相对主义和解释人类学实践化身的民族志，向发源于西方而依然占据特权地位的全球均质化观点、普同化价值观、忽视或削弱文化多样性的社会思潮及其对现实的界说提出了挑战。这种解释人类学并不否认人类价值的等级，不推崇极端的宽容主义，也不反对归纳。在这些前提下，解释人类学作为一种民族志的反思，在人类学及其相关社会科学中，履行一种有价值的批评功能。因此，当代解释人类学正是一种在知识催化的时期重新被武装和巩固而较之于其初创形态更复杂的相对主义。

解释人类学的修正

解释人类学应被理解为60年代期间人类学内部出现的三

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

种批评之一。不过，在这三种批评中解释人类学是唯一对人类学实践的变化较早产生重要影响的。正如我们上面所看到的，解释人类学将人类学研究重点从对行为和社会结构的探讨转移到对象征符号、意义和思维的研究。其他的两种批评主要针对民族志田野工作方法与民族志的反历史和反政治本质，它们仅仅是那个时期高度政治化的学术环境下的一种宣言和辩论。只有到民族志写作的实验时代到来时，人类学才真正提出对当代广泛的表述危机的看法，它的方法论和政治的批评才赶上早期文化描述方式的转变。那些结合这三种批评并用它们来改造先前的民族志主导模式的学者，在六七十年代就读研究生期间受到过解释人类学新发展方面的训练，并且受到过其他批评的影响。

早期有关田野工作的批评，体现在数不胜数的关于田野工作经验的传记以及为学生而写的各种指南当中。迄今为止，最优秀的仍然是包文（Bowen 1964）、卡萨格兰德（Casagrande 1960）、查格农（Chagnon 1968）、高尔德（Golde 1970）和梅伯里－路易斯（Maybury－lewis 1965）的作品。虽然这些作品隐含了方法论批评的要素，但是它们并不是作为方法论批评而存在的。相反，它们总的口吻是赞颂性的，它们以忏悔式的语调对田野工作进行反省，同时揭示田野工作的各种尝试和各种缺陷，以桑塔格（Susan Sontag）的话来说，它们将人类学者作为英雄来描绘。

与这种正常情况稍有不同的是，列维－斯特劳斯的作品《苦闷的热带》（1974[1955]）翻译版、马林诺夫斯基的田野日记《严格意义上的日记》（1967）的出版，引起了一场短暂但却未得以解决的争论。前者富有哲学意味的并写得十分优雅，很值得反思和重读，也已被指定为文学课堂上的参考书。后者具有隐私和

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

自我精神分析性质，对受过作者在他的其他论文中开创的田野工作方法训练的人类学者而言，充满揭露性并令人醒悟。

70年代，一系列新的田野工作反思作品开始出现，它们对于民族志研究过程所进行的批评更加公开和激烈。保罗·拉宾诺(Paul Rabinow)的《摩洛哥田野工作的反思》(1977)以及让－保罗·杜蒙特(Jean－Paul Dumont)的《头人与我》(1978)等与众不同的作品，虽然保留了早期田野工作叙述中那种个人忏悔的特点，但也开创了关于田野工作以及田野工作方法认识论的严肃讨论。这两部作品的叙述都围绕着人类学者与他在田野工作中所遇到的其他文化系统当中的人之间的实质性对话过程，它们共同标志着解释人类学迈向泛文化交流的转变，表现了对田野工作的历史和政治背景的强烈敏感性与深刻理解，因而也反映了它们对人类学的第三种批评的关注。

第三种批评将人类学在处理历史情境和政治经济问题时所表现出的迟钝与无能作为靶子，不仅批评人类学的学理，而且批评它的研究程序。这种批评出现在60年代，对人类学与殖民主义的关系提出质疑，近来又对人类学与新殖民主义的关系发难。在英国人类学里，属于这种批评的最为杰出的论述被编收在《人类学与殖民地的遭遇》(Talal Asad 主编，1973)这本文集中。稍早，在美国属于这类批评的一本册子也出现了，它叫做《重构人类学》(Dell Hymes 主编，1969)。回想起来，这类作品很大程度上反映了当时的那个时代的学术界的暂时激进化以及学界对越南战争和内乱的革命性反应。在这类作品中，批评的目的经常是真实的，但其基本的努力却因不够适中、不够踏实而未能够发挥多大的影响。[7]特别激起美国人类学者政治意识的个案研究，是卡麦洛特研究计划(Project Camelot)以及“泰国事务”计划

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

(the Thai Affair)。前一项计划是60年代进行的,后来很快夭折,它以资金赞助为条件来引诱社会科学者去从事研究,要求他们提供对拉丁美洲反暴有用的研究报告;后一项计划在1970年的亚洲研究会议上受到控告,后来受到由美国人类学协会内部迅速组建的学术伦理委员会的调查,它在泰国北部进行的民族志研究被用于反暴活动,用于对付与印度支那共产主义势力有联系的族群。

从60年代的人类学研究来看,所谓"唯物主义人类学"(以哥伦比亚大学为研究基地而闻名于世)这种温和马克思主义与文化生态学的混和物,具有强烈的历史主义和政治经济学旨趣。此外,法兰克福学派对于大众自由社会的批评被再发现,并成功地进入美国社会科学家(包括人类学家)的概念库。人类学中的政治经济学研究自从60年代期间经由如沃尔夫(Eric Wolf)、西敏司(Sidney Mintz)和纳什(June Nash)的努力而恢复元气以来,一直相当稳固地得以维持和发展。不过,正如我们在下文中将讨论到的,在人类学政治经济研究的稳健发展过程中,文化和文化分析的地位被忽略了。只有到实验人类学出现以后,学者们才开始讨论如何在当代人类学中调和政治经济学和解释人类学。

为了进一步理解上述各种批评如何改变着人类学者的意识,我们必须首先了解一下它们对于民族志研究过程本身的冲击。民族志研究过程可以分两方面来看:一方面是人类学者进入田野工作地点,寻找一个他们可以将自己沉浸到异文化中去的工作场所;另一方面是他们从异文化返回故园,向学术界和广大的读者群诉说他们从田野工作获得的那些知识。

自从现代田野工作方法确立以来,尽管第三世界与全球经

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

济的整合过程已经具有相当悠久的历史了，人类学者们却仍然穿越殖民地和后殖民地的国家和社会，寻找那些最接近于原始状况、"仍然像古代那样生活"的文化；而且，在这种求索的过程中，人类学者们通常寻求他们所研究的社会的国家以及"现代部门"的协助。只要是能够从思维和写作的职业习惯这一角度把偏僻的边远乡村继续当作原始的状态来看待，人类学者就能够充分地意识到他们的实践实际上是在政治经济和历史背景下展开的。不过，这种意识不影响他们对田野工作职业和田野工作成果的认可。

作为我们已经讨论过的国内学术潮流（如对西方人的异文化表述的严重批评之出现）以及第三世界现实变迁的结果，传统人类学寻求的那种田野工作场所再也找不到、或甚至不可想像了。拉宾诺（1977）描述了他在田野工作期间所觉察到的殖民主义对他曾生活过的摩洛哥城镇生活的影响；杜蒙特（1978）叙说了亚马孙部落人民对于他的身份的看法。他们的阐述是现代田野工作方法论变迁的见证。[8]

对人类学寻找原始社会文化作为研究对象的偏好的有力劝止，是把研究对象从长期以来人类学研究的民族，转向人类学者本身以及他们惯用的修辞手段。人类学职业的荒谬传说十分之多。例如，有一个故事说，一个美洲印第安报道人为了回答人类学者的问题，竟然拜读了阿尔弗雷德·克鲁伯（Alfred Kroeber）的大作；再如，另一个故事说，一个非洲乡民为了答复人类学者的询问，竟然去把梅耶·福特兹（Meyer Fortes）的著作找了出来。故事中包含令人信服的讽刺，不是简单的传奇，它们说明人类学者再也不能把他们的研究对象看成与世隔绝的社区或文化，这些地方对他们来说不再陌生，而已成为已知的人文类型。

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

那些早已成为经典人类学研究对象的族群，如萨摩亚人，特罗布里恩德岛民，霍皮印第安人以及印度的托达人，都非常了解他们自己的处境和地位，而且很矛盾地吸取了关于他们自己的人类学知识，使人类学知识成为他们自我身份认同的一部分。笔者亲自经历过一个事例。有一个托达族妇女近来访问了美国休斯敦，她是她的民族训练出来的一名护士，也是一个文化中介人。在美国访问期间，她竟向人们描述了数十年来人类学者一直居为专行的事象。很偶然地，她拜访了我们一个同事的家庭，当时正值电视播放英国广播公司制作的一部关于托达人的纪录片，在这部纪录片当中，这位托达访客竟然是节目中的主要报道人。这位妇女一面与我们的同事一起观看节目，一面进行评论。她的评论与那些托达文化的细节无关，而大多与她自己、人类学者以及英国广播公司对她的民族作出的不同表述有关。这十分具有讽刺意味。

这样一个故事可以被当作是过去的传闻的现代翻版。但是，它更加发人深省。世界经济、通讯传媒以及认同和文化传统讨论的渗透，一度被认为是发达的现代社会才有的，而现在已经越来越波及全球的绝大多数区域文化。结果，许多民族创造了倒置的民族志，他们不仅能吸收专业的人类学惯用语，而且还能使这些术语处于与其他各种可替换的知识方式的对比状态之中使之相对化。这并不意味着力图描写不同独特文化生活模式的人类学的传统修辞和目标已经从根本上被它的研究对象模仿和滥用了。相反，这意味着：目前人类学者要完成他们的任务，面临的困难更为复杂化了，他们在从事田野工作和写作中需要更新的敏感性和更多的策略。

刚从田野工作地点返回的人类学者，在准备写作一本民族

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

志报告时便面临着不同但并非互不相关的一系列挑战。其中一个挑战在本质上是狭义的、职业性的，另一个挑战则根植于目前学科外部人们接受人类学写作的状况。就第一个挑战而言，问题总是关于如何将得自于田野工作、储存于记忆库中以及初步写成的日记、笔记等等，化为由某种文体流派塑造成的文本。但是，如果人类学者对田野工作具有高度的自我批评意识，那么他们就会发现自己在田野工作中获得的知识与自己根据民族志文体报道出来的东西之间通常存在不协调性，有时这种不协调性会变得令他们无法容忍。也许，文体的限制对准备获得专业资力的人来说最为令人为难。博士论文的民族志写作，尤其十分受传统文体的局限。不过，当博士论文被转化成一本书或准备用来写作其他东西时，职业的限制再也不太严重，从而作者便可以较为充分使用在田野工作及之后所获得的资料。尤其是现时代，民族志的实验常出现在这一阶段。

就人类学写作的知识气氛而言，以前异文化报告比起现在来说，更容易被接受，更具有目的性。在下文，我们将会讨论人类学作为一种在本土文化批评的功能。在这一讨论中，我们会提到目前一般读者对于原始文化或具有异国情调的文化的兴趣越来越少，对美国文化的人类学批评的要求正在下降。我们在这里先要指出，在当代学术界和某些读者当中，存在对人类学写作的权威性和相关性提出挑战的倾向。一些读者对人类学的研究工作持怀疑态度，因为他们本身就知道世界上存在着完全与世隔绝的文化，没有必要通过人类学者的介绍来懂得这些道理。

抱此怀疑态度的人对世界的社会文化变迁的感受，不比那些负责描述解释深刻变化的社会科学家少。他们最终提出一个问题：虽然文化差异性是不可否认的，但是它们是否果真会影响

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

世界的历史？具有讽刺意味的是，部分怀疑论是受到已经汲取了本世纪早期人类学相对主义的自由主义思潮影响才产生的。用种族主义和民族中心价值观来表述对文化差异的极端信仰是危险而自高自大的。虽然我们可以承认文化差异，但是如果文化差异观构成对至高无上的普遍人性的威胁，那么就犯了自由主义曾拼命力图去克服的那些错误。不过，人类学并没有把文化差异观推向极端。问题在于，美国的学术气氛过分冲淡文化差异的重要性。为了支持政治上的"铁一般事实"或经济利益，亦或某一种普遍的人道主义，美国人往往把文化差异看得一钱不值。试想，艾利亚德(Mircea Eliade)的人道主义宣言和其他诸如此类主张，就认为虽然宗教存在各种各样的差异，但是所有的宗教信仰最终是相同的，它们都是为了回答同样的生存问题，而且所有宗教都能够并存于普遍的演化序列之中。再试想，帕森斯主义以及马克思主义社会学，就将各种文化差异性归结为包容着推动社会团结和冲突的能动社会功能的表面现象。

最近，广泛流行一种观念，认为科学技术的传播、通讯以及人口流动，正在急剧地促使世界同质化。这一观念的流行进一步强化了人们对文化差异观的接受，但并没有消除人们对文化差异的后果的怀疑。同样地，人们并非不相信文化差异会保存下去，而是从优越的西方社会立场出发，怀疑文化差异或不同世界观能否影响到全球共享的政治经济体系之运作。人类学家长期以来反对那种主张现代性(modernity)正在改变世界的不成熟预言，现在他们被看成是浪漫主义者或者一群只着迷于一些无关紧要的细节和装饰性表象的人，从而逐渐地不再为人们所重视。例如，中东地区的伊斯兰原教旨主义复兴运动这样一个重要的文化过程，现在常常被媒体分析家和其他专业的分析者

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

用大家能够理解的政治经济术语进行解说，好像伊斯兰学究仅仅是一群政治精英，似乎两伊战争结束只是因为它会导致经济上的耗竭，而那些我们不能理解的东西，被恭敬地指称为神秘的文化残余。发展理论家继续争辩道，所有实践的课题实质上都是技术性的，而且都或多或少能够分析为低效率、高成本效益的策略。对于这些思想家来说，文化主要构成了变迁规划必须考虑的抵抗力量。

随着整个世界不断"收缩"成一个相互依存的世界体系，这些对民族志传统修辞的挑战也相应地加强了。即使是为了界定人类学分析研究的传统单位"文化"，祖鲁人、提摩尔斯人、南比恩人、尼加拉瓜美斯基多人、库尔德人，阿富汗人、马龙尼兹人、黎巴嫩西堤人，都不能再被当作是完全异己的自在文化来看待了。每个报刊读者或者电视观众都知道，上述各民族人，是他生活的世界的一个组成部分，对他自己的社会有影响。因而，民族志必须能够更为精确地反映其研究对象的历史情境，并能够在其田野工作中将国际政治经济体系的非个人性运作视为其研究对象的组成部分。国际政治经济体系的运作再也不能被看成仅仅是世界对本土的、自在的文化的外部冲击。相反，我们应该看到外部体系已获得深刻的本土化界定与渗透，并已成为民族志研究对象最为熟悉的生活世界的象征和共享意义的要素。抛开抽象的整体观，我们可以说，在当代民族志分析中，传统的事物和现代的事物之间的区别并不显著。

这些就是人类学者从田野工作地点返回并开始写民族志报告时所面临的具有挑战性学术环境的重要层面。如果人类学者想要使他们的研究超越狭隘的、自言自语的专家圈子、如果他们想要使自己的研究工作对其他面临着表述危机并发现解释人类

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

学具有吸引力的领域作出独特的贡献，那么，现在已经塑造起来的成功的自我批评意识就必须在民族志研究和人类学写作过程中找到其表现形式。这就是目前赋予民族志写作以特征的实验气氛的具体内涵。

实验民族志写作的精神实质与视野

当前民族志形式和内容的实验，不应该被看作是一种精英式的奇想。相反，它应该被看成是存在于民族志读者当中的普遍期待、存在于民族志作家当中的自觉心境。民族志的读者和作者都期待着通过扩展民族志写作来创造出比起先辈们来说越来越多的好文本。可是，并非一切都那么顺利。例如，卡洛斯·卡斯坦尼达(Carlos Castaneda)《唐璜之训》(1968)一书，试图描述一个人类学者如何受萨满的阴谋把戏和毒品引起的幻觉的影响而发生信念与心态转变。从这个角度讲，它具有实验意义。尽管这一作品拥有强有力的诗文韵味，也影响了阿鲁里斯塔(Alurista)等重要的奇卡诺文学作家，但是绝大多数人类学者坚定地反对把这种实验看成民族志，因为他们认为这部作品不负责任地向读者提供了评估信息来源的方法。不过，卡斯坦尼达的著作与许多其他用想象力创作的作品一样，是刺激民族志思考的替代性文本策略之一。

绝大多数的实验民族志，都回到马林诺夫斯基、埃文思－普里查德和其他人所写的公认的经典之作中寻求灵感，它们在措词上对这些作品加以巧妙的误读，并从中引出尚未被充分发掘出来的、被遗忘的潜在可能性。[9]如果一部实验民族志能在民

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

族志写作的传统中为自己找到一个可被承认的位置并获得发明性效果的话，那么它就奏效了。借助于揭示某种被遗忘的可能性来使某项实验合法化，是民族志作者在权衡两种相反的旨趣和取向时最经常使用的手法。

虽然绝大多数实验工作并不与过去民族志实践形成针锋相对的局面，但是它们确实形成了一种相当根本的重新定位。在一定意义上讲，民族志一直是实验性的，而且民族志作者一直明确地担忧着写作的策略：格雷戈里·贝特森的《纳凡》(1936)是一个较早给人以深刻印象的文本例子，它表露了对新的表述模式的关注。但是，这种关注直到最近才成为有渗透力、充分高度自觉的研究旨趣。贝特森的实验民族志，对同一个新几内亚部落仪式提出了一组不同的分析。他的实验民族志之所以值得注意，恰恰是因为它是一个例外。在这样长一个时期内，它未被吸纳入其他人类学的文献中。但是，它现在已经成为实验潮流中激发灵感的文本。

在目前表述危机的广泛知识背景里，学科方法的探险和革新并非是前所未有的。实际上，它们过去不但常常发生，而且已具有某些明显的特征。在指导性的范式面临困境之时，实验的时期都是有可能出现的。因而，当今自成风格的实验者和在本世纪初至30年代锻造民族志方法的学者之间，有相当多的共同语言。在人类学界里，这并不被认为值得大惊小怪。

20世纪二三十年代出版的开创性民族志，被解读为“模式”，而指导这些民族志写作的“理论”——功能主义——为写作有关自在社会文化单位(部落、民族、文化)的整体性论述提供了一个参照系。直到现在，我们所谓的“民族志现实主义”这种松散的文体惯例，仍然是人类学者衡量什么是好的、牢靠的专著的

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

共同标准。功能主义的全盛期过去以后，理论分析方法发生了很大变化，而民族志写作形式却保留着其保守性。从这一点看，现在民族志的职业读者和作者的态度和期待上的变化，相对而论是根本性的：他们已经抛弃未经检验的想像共识，表现出对过去写作模式的烦燥不安，并努力通过细致的验证重新塑造民族志的形象。

同情实验民族志的读者们，并不期待从民族志的新形象中发现新范式，他们期待的是从不同研究情境中发现新的观念、新的修辞韵味、新的认识论洞察力以及新的分析眼光。实验气氛的本质，在于允许读者和作者不断地创造出新的洞见。一些著作之所以受人欢迎，原因不仅在于它们的内容有意思，还在于它们在文本模式上引起人们的兴趣。

由此，每个读者和作者都对自己的研究计划变得更富主动性，现在的奖励和出版者的表扬所鼓励的是独创性，而不是工匠式的模型复制。围绕自觉的实验文本特别进行的讨论，并不是为了实验而实验，而是为了通过写作技巧的操演带来理论洞察力，为了使民族志的更新成为理论发展的工具。

实验的促动性精神是反文体的，它意在避免诸如刚出现过的那些有限的原理的复归。个人的著作对其他民族志作者具有影响，但它们并不是有意为了提供他人以遵从的模式，也并不是为了创造民族志写作"流派"而写的。虽然某些文本可能被判定为拙劣的、失败的、没有达到自己所设定的目标的作品，但是只要它们向其他民族志者提供了新的可能性，那么它们依然可能是有趣的和有价值的。

实验时期的危险恰恰在于，有人将它的未成熟状态说成定式。一些实验会被误认为是模式而成为在摇摆不定的基础上建

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

立的范例和机械模仿潮流的模仿对象。某些实验为自己设置一些特定问题，然后对它们进行探索。在这些研究中，实验者或多或少可以把研究做好，因为他们已经追究到了这些问题的限度并且对指出这些限度付出了他们的贡献。某项具体研究也许做到了一件不可重复的工作；但是，如果它变成为别的文体的分枝的话，"实验路线"可能会失去它的要领。

举例说，功能主义民族志没有给予作者一定的角色，如果有的话也只是在注脚和前言中提到作者，给他一点无足轻重的发言机会。出于极为重要的理论原因，目前民族志实验文本给予作者相当重要的角色，让他出现在关于其田野工作及其发现的陈述中，对自己的思考作出解说。作者的暴露已成为当前实验的深刻标志。不过，现在也存在对田野工作的经历和它的各个问题喋喋不休的趋势。尤其是那些既把反思当作手段又把它看作民族志写作主要内容的作者，常常为了表现和取悦读者，花太多篇幅描写自己的田野工作经历。我们应该认识到，在民族志中没完没了地对田野工作进行反省会变成一种次等文体，使民族志失去作为异文化的知识所具有的创新和效应。

就其本质而言，因为实验的时代处于学术传统的不确定和暂时性过渡期，所以我们难以估计其未来的发展趋势。现在这个时期社会文化人类学的实践基础受到挑战，有人认为这暗示着整个学科方向正在发生某种变化。不过，我们并不这样看。20世纪的人类学许诺将权威地表述人文差异，将人文差异知识作为批评我们自己的生活和思想方式的手段。在我们看来，现时的实验正在有力地把人类学纳入履行其20世纪所承诺的轨道。这一实验所认识到的问题在以前已被注意过，但过去的论述受当时占统治地位的观念的局限，对这些问题不予深入考虑。

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

至少，即将产生自实验时代的作品，是较以前来说更为精致的民族志实践。它对世界和知识条件的反映，与民族志刚刚形成时的人类学所能作出的反映有很大的区别。

在上文中，我们讨论了现代民族志写作实验的实际视野，产生于修正的解释人类学对民族志研究过程的影响。我们有必要区分后文中将分别予以讨论的两种趋势。其中一种趋势是民族志中对如何表述文化差异问题的激进化思考。这一趋势的产生，是因为人们认识到先前的民族志并未真正充分令人信服地表述文化之间的特殊差异性。在寻求表述"本土观点"的长期努力中，这些实验力图采取各种不同的文本策略，向他们的读者们传达他们对被研究者的经验的丰富而精致的理解。我们可以把这种实验称为"关于经验的民族志"，它们力求以新颖的方法论证作为一个萨摩亚人、伊龙哥特人或一个巴厘人意味着什么？在这种努力中，它们还力图使读者相信，文化比他们想像的更为重要。同时，他们也在探索泛文化的美学、认识论以及心理学领域中的新的理论园地。

实际的经验总是要比传统社会科学描述和分析技术所许可的表述复杂得多。这一事实使民族志实验增添了张力。实证主义社会科学尚未将充分描述经验当作它的任务，而是将它留给艺术的文学去处理。相反，尽管受其指导性概念和写作惯例制约而从未达成其目标，但人类学很久以来便拥有一种包容研究对象的经验表述的修辞。关于经验的民族志现在正力图充分地利用人类学者从田野工作中获取的知识，这种知识较之于他所能从传统分析专著中提取的要丰富多彩得多。因而，这一实验趋势的任务就在于：跨越现存民族志文体的局限，描绘作出更全面、更丰富的异文化经验图景。

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

实验的另一趋势不满足于解释方法对文化差异的表述能力，它试图在此之上寻找更有效的方法，用以描述民族志对象如何与更广阔的历史政治经济过程相联系。我们把这类民族志称为“政治经济民族志”，它们结合了解释人类学的文化意义研究成果与从历史事件以及世界政治和经济体系的长期性运作来看待文化的人类学研究成果。

总之，实验的一个发展趋势是对过去表述异文化差异的肤浅与不足作出回应，另一趋势则对那种指责解释人类学只关心文化的主体性而不关心权力、经济学的和历史的背景的观点作出回应。[10]解释人类学的探讨在表述意义和符号系统方面已经发展得十分精致。不过，如果解释人类学的探讨想保持其对广大读者的吸引力，想对强制性地造成全球文化同质化的局面作出回应，那么，它就必须把影响、甚至塑造了世界上所有地区民族志描述对象的大规模的政治经济体系的渗透力考虑在内。

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

第3章 传达异文化的经验：个人、自我与情感

描述文化之间根本差异的最有效方式，也许是围绕着人观(personhood)概念所进行的考察。人观指的是人类能力和行动的基础、自我的观念以及情感的表达方式。在当前传统逐步趋于毁灭的情况下，研究不同文化对人的洞识，特别有助于揭示现代社会生活的制度形式的显著同质化现象。例如，美国人的公众仪式已被描述为越来越具讽刺性，而这似乎是一种特别的现代状况：参与或观察仪式的“知情者”，并不把仪式看作是充满宇宙观或神圣理念的展示，而仅仅把它看作是可以带来精神发泄却并不对表演者和观众产生持久的认知控制效果的群体表演活动。如果人类学家不再能依赖其研究的传统工具性媒介——诸如公共仪式、符号化的信仰系统以及约定俗成的家庭或社区之结构——来捕捉文化的特性，那么他们就必须凭借对深层的意义系统进行文化解说以达此目的。将描述的重心置于人观之上，正是为了做到这一点。

长期以来潜在于人类学家的表述框架之中的人类动因观，是一种微妙的民族中心主义假设，而人观研究是对此种假设的抨击。有鉴于此，让我们考虑一下本世纪早期出现的关于是否可以将“方法论个人主义”放到社会理论中的争论。“方法论个

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

人主义”之所以被提出来，原因在于为了在政治上对抗具有危险性的种族主义以及浪漫的集体思维理论。这种理论的标准是，任何经由某一社会理论所描述的行动，都必须在原则上用行为和个人行动者的选择来加以阐明，因为行为和选择才是社会生活中可观察到的经验单位。但是，倘若其他文化的个人按照各自不同的个人观念行动，那么情况又将会怎样？这就是路易斯·杜蒙特(Louis Dumont)(1970)在分析印度民族志素材时提出来的问题。杜蒙特认为，不仅印度，所有的等级制社会如古代希腊城邦社会、伊斯兰帝国以及封建制时代的欧洲，都有人生来不平等的文化假设。在这些个案中，个人被视为生物体，并没有自立的社会身份，而被看作是一个较大社会单位中一个组成部分。方法论个人主义争论所引起的政治伦理学论辩，依然是当代等级制社会的关键问题。印度独立后西式中产阶级的产生和穆斯林世界日益明显的社会分化，雄辩地证实了不平等观念的存在。但是，不平等最主要是一个文化问题，而不是“正确的”社会学原理能予以解决的问题，更不是政治学可以解答的问题。个人、自我和情感是传统民族志架构难以反映的论题。而对于实验民族志来说，探究这些论题可以使我们进入文化差异的最深层面。文化差异植根于情感之中，也植根于不同民族对个人和社会关系本质的思考之中。

在民族志领域里，这个课题严格地说并非新创。曾影响人类学思潮的几部早期重要著作如马塞尔·莫斯(Marcel Mauss)已对人观和个性概念进行的泛文化概说(1968)，西格蒙德·弗洛伊德也已对嵌入社会关系和文化形式中已有意识理解与无意识的原动力之间关系进行论述。当代实验的新颖之处在于，在对这个问题有着更牢固把握的基础之上，指出所有这些理解形式

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

的文化变异性，指出它们不是全人类演化序列的一部分。进一步地说，当代实验更为深刻地认识到，没有对情感和经验的文化差异和表现形式进行细致的考察，我们就无法直接领悟它们的本质，更无法将之从一个文化传达到另一个文化。实验民族志对来自于文化本土话语和评论的人论特别感兴趣。这些人论包括本土文化对人类发展和生命周期、思维本质、性别差异以及适当的情感表达方式的反映。所有这些，都是在不同文化的视野内部来加以体察的。

人类学家一直都在搜集有关此类问题的材料，但为了使这些材料成为经验民族志的实验素材，我们现在需要的是写作策略的革新。这些实验集中地探究如下问题：在被研究者眼中生活是什么？生命在不同的社会环境中的体验是什么？为了用直觉探知被研究者日常生活经验的本质，我们需要抛弃传统功能主义民族志那种依靠观察和评注被研究者的集体象征的做法，从而建构不同的范畴和不同的文本组织方式。今天，在写作民族志的过程中，社会活动相对地不再那么受重视了，人们转而更多地注意被研究者向人类学者讲述的文化分类、隐喻及修辞。

吉尔兹在那篇有影响的论文《巴厘社会中的个人，时间与行为》(1973b)中，用个案解说并帮助开创了民族志中文化的人观研究。吉尔兹向人们展示了，巴厘人的人观如何与欧洲人形成鲜明的对照。他认为，支配欧洲社会和道德哲学的经验内省，不足以运用到文化之间人观的精妙而深刻的差异上去。吉尔兹运用了哲学家阿尔弗雷德·舒茨(Alfred Schutz)的研究。舒茨是马克斯·韦伯的学生，他试图运用韦伯的理论来趋近对社会行为者的理解。舒茨力图勾画出日常理解中不同类型的人的分类。他认为，典型的行为以及亲密程度，是随着与“自我”的距离的拉

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

大而发生变化的，而与“自我”的距离包括代与代之间的间隔（时间间隔）、所处位置（空间）之间的间隔、关系（亲属关系、友谊关系、业缘关系）的间隔。巴厘人似乎也运用这类经验范畴来传递内在的情感状态。实际上，他们以一种欧洲人所缺乏的严肃态度来对待这些经验范畴。巴厘人的行动给人一种印象，似乎他们不是个人，而只是一组角色，好像他们所有的个性和情感弹性在角色中均被完全压制。他们的个人概念和情感结构，相当地不同于欧洲人那种“自主的自我”概念。弗洛伊德描述过，在欧洲式的“自我”概念中，水压式的情感压力必须予以发泄和引导以避免情感的爆发。相反，巴厘人试图获致一种人与人之间相互关系的润滑剂。在这种相互关系中，自我的展示并无影响力，即使在灾难性不幸事件中以及在一个最亲密的亲友去世时，巴厘人依然表现得十分沉着。

吉尔兹这篇论文最富有感染力和影响力的特点在于，尽管他明显地在谈论着“巴厘人的心智”，但是他并没有诉诸心理学方法。相反，吉尔兹用巴厘人的命名系统、计时方法和仪式实践活动来论说生命周期的要点。进而，他对生命周期的讨论，不是从文学的角度看个人，而是把它当作系统的本土概念——或者如果你愿意的话，就把它叫作“理论”。系统的本土概念既是人观的本质，同时又是一个系统化的经验概念。

大卫·施耐德在那本关于美国亲属制度的著作（1968）中，提供了一个同等重要的论证。它表明，诸如“个体”、“个人”、“亲戚”、“亲属”这样的词语，不能被简单地用来作一般跨文化中性客观的分析单位。施耐德的著作激发起了一些新的民族志探讨。受他的影响，他的学生们和其他学者在各自的研究中，展现对人观文化体系的巨大敏感性。而且，通过使我们早已想当然

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

的分类陌生化，施耐德的著作强有力地论证了，在任何社会里，所有人类动因概念都是文化建构的，因此也应是经验探究的对象。

如果我们将当代最优秀的实验民族志与近代人类学最早两代人类学家的经典民族志进行比较的话，那么就会发现：两者对本土文化的人观所作出的描写，在本质上存在着令人惊讶的差别。早期民族志的有效之处，在于它们对田野工作者的情境进行浪漫而生动的叙述，在于它们论证了域外的风俗习惯如何在其场合中符合逻辑。通过广泛的反思，目前最有意思的民族志已使得田野工作者的情境发生了问题，甚至使得读者心神不宁，这样做为的是探索文化翻译(cultural translation)的哲学与政治问题。为了引起那些怀着民族中心主义思想的读者的兴趣而去证明异域风俗习惯的理性，这已不再是一个重要的挑战了。当代民族志以一种浓厚的方式探究本土文化的认识论、修辞学，美学标准和感知，把它们当成一种堪与希腊文化、罗马文化和欧洲文化(或者东方的印度、中国和日本的“雅文化”)相匹敌的文化类型。

关于“人观”的民族志，所表述的实际上是人的现实经验的文化差异。为了讨论的简洁性起见，我们把这类实验文本分成三组：即心理动力学实验文本、现实主义实验文本以及现代主义实验文本。我们讨论的几种文本所表述的问题超出我们所给予的标签的内容。对于实验民族志来说，这是理所当然的事。

心理动力民族志

在我们看来，心理动力民族志(psychodynamic ethnographies)

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

只是到了最近才逐渐成为实验民族志的一部分。不过，由于这种民族志较少关心弗洛伊德精神分析及其副产品是否有效的抽象理论争论，而力图在描述异文化过程中为重新探讨弗洛伊德分析过的领域提供不同的文本策略，因此它还具有巨大潜力。弗洛伊德的研究表明，我们可以寻找出社会关系的有意识理解与无意识或"深层结构"动力学两者之间的系统关系，以及从意义模糊的象征推论出几乎具有决定性意义的文化逻辑模式。他运用了欧洲资产阶级社会的文本规范与对梦的现象的解释，为患者和精神分析者提供了理解象征逻辑和无意识动力的手段。在较缺乏文字的文化场景下，探究心理动力需要不同于弗洛伊德所用的手段。

为此，有三种民族志著作提出了文本革新的新方向。罗伯特·莱维(Robert Levy)的著作《塔希提人：岛民社会的心智与经验》(1973)围绕着塔希堤人谈论和表达情感的方式，由此而建构出一种有关人观和自我独特性的解释。莱维的民族志说明，正如亨利·亚当斯(Henry Adams)所描述的波利尼西亚人(Polynesians)的情形那样，塔希堤人文化看来已被同化到现代世界的"同质文化"中去，而且简直变得十分"稀薄"了。但是，在塔希堤人当中，具有文化独特性的私人行为与较少具有文化独特性的公共行为之间的差异仍然存在。奥德·柯累克(Waude Kracke)的著作《力量与劝服：一个亚马孙印第安社会的领导权》(1978)试图通过梦的途径，了解用其他方法所无法探知的心智联系的结构。在该书中，梦的素材没有被民族志作者的问题和报道人表述文化规范的意图所预先建构。奥贝耶斯科尔(Gananath Obeyesekere)的著作《马渡莎的头发：关于个人象征符号与宗教经验的一项研究》(1981)向人们表明，我们如何可以

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

运用弗洛伊德精神分析的概念来指导我们的提问方式，并与此同时避免破坏民族志研究对象的文化完整性。它还向人们表明：文化创造的投射系统如何在社会经济力量的影响下生成和演变。

莱维的《塔希堤人：岛民社会的心智与经验》一书，受到研究波利尼西亚人的学者的高度评价，因为它突破性地解决了我们在表述那些缺乏丰富的文化展示形式的族群时所遇到的困境。传统民族志对异文化的文化展示充满浪漫的兴趣，它们将传达异文化的丰富性当成创造社会学智慧的理想手段。塔希堤社会之所以缺乏文化的丰富性，一小部分原因是过去三个多世纪里传教士活动的影响、殖民主义、第二次世界大战以及其后塔希堤人的社会在世界经济中所处的边缘地位所带来的文化衰微。不过，大部分的原因在于贫乏的文化是塔希堤人在殖民主义时代到来以前早已习惯的生活方式。莱维认为，这种生活方式强调"随意性以及洁净而芬芳地呈现出的外观"。他说，"塔希堤人的生活方式缺乏……玄义……同谋关系……以及超越常识的象征形式"（页 361）。人们没有"沉浸在文化提供的'制度化'宗教与超自然幻想之中……[他们]生活在字面意义世界之中"（引文出处同上）。

莱维的实验引起波利尼西亚学界之外的普遍兴趣，他所描写的波利尼西亚文化虽在表面上没有什么异国情调可言，但是在其深处却潜在一面我们可以用来观照未来的镜片。莱维的作品提醒我们，民族志作者将越来越多地面临公共表层上的世界同化所引起的人类学困境。而且，这一研究开启了与吉尔兹巴厘社会研究的对话。吉尔兹似乎认为，公共形式与心理动力有直接关系；而莱维则认为，公共形式的表层与私人行为是分立的。吉尔兹的研究是属于迪尔凯姆的传统，它所要论证的是仪

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

式或公共形式如何在情感的生成中起作用。他的研究也属于哲学家乔治·赫尔伯特·米德(George Herbert Mead)和吉尔伯特·赖尔(Gilbort Ryle)的传统,它论证了私人语言的缺失以及意识如何互为主观、由公共交流形式所协调。莱维则沿着弗洛伊德的传统,集中关注个人和自我的层次概念,同时意识到私人行为绝大多数具有共享的互为主观(intersubjectivity)本质。因此,莱维研究的主要成就之一,在于它把文化组织放在个人情感表达和自我定义的层面上加以考察。

在分辨人观层次并同时表述缺乏公共模式的塔希堤人文化时,莱维所运用的技术手段就是心理动力学的访谈。在成为一个人类学家前,莱维受的是精神病学的训练。因此,他能够灵活地将精神心理分析方法改造为民族志研究方法。他邀请 20 个人,分二至八个会期谈论死亡、气愤、童年等话题,并从中得出"个人组织的陈述类型——话题参杂、失口、辩护花招、情感证据、幻想、沉想——乃是心理动力学模式建构的素材"这一结论。但是,与心理分析学家不同,莱维并没有把辩护机制看成是从前未被描述过的个人特质,他所关心的是探寻普同化的共享模式。与早期那些受心理分析学影响的民族志不同,莱维避免采用源于西方社会经验理论去破坏波利尼西亚人世界观的文化完整性;他把西方社会的经验看作是一个重要的比较性工具,但反对用它进行武断的解释。莱维把自己访谈的成功,归因于塔希堤人中随意性的低调公共文化与包括身体感觉以及情感认知的私人文化之间的分化。他写道:"他们的谈话令人惊讶地坦诚。部分原因可能是,对大多数人而言,访谈提供了一次唯一的机会,让他们探究和共享与公共化、表面化的人际关系心理模式,与塔希堤社区生活的压力形成对照的私人世界"(页 xxiii)。

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

莱维的文本围绕着诸如“洁净”、“性”、“友谊”、“权威”、“思考”、“感觉与情感”、“幻想”、“调适”这一类论题来探讨塔希堤人生活中的经验层面。因而，这个文本的建构方式不同于将重心放在公共生活上的传统民族志。它对本土语汇进行注释，而且大量引述访谈和过去三个多世纪以来旅行家的描述(以便提供有关此一文化模式的时间深度)。由于他的材料不够充分，莱维没能构造出一个优美的人格模式，他反而以塔希堤人的三种独特实践来描述塔希堤人的情感动力。这三种实践是：男性女装欲、收养行为在统计学意义上的有效发生率以及年轻男性生活中的激情事件(如割礼)。

策略性地强调这些实践，是莱维在写作民族志时的关键选择。这些实践给予读者充分机会去了解大多数波利尼西亚民族志所忽略的土著文化意识和文化理解。这些实践也提供了一条途径，让我们将塔希堤文化作为个人行为来理解，而其他方法则使这些个人行为被公共生活的表面性和虚设基调所遮掩。借助此种方式，莱维充分地将塔希堤文化当作现代世界的一个部分来传递，避免把它当作毫无色彩的文化整体和久远过去的残存。

奥德·柯累克的著作《力量与说服：一个亚马孙印第安社会的领导权》以一种不同于莱维的方式来使用心理动力文体。柯累克以一种鲜明的语调表明他力图融合个性多样化的心理分析图式与社会结构和小群体心理动力学。他不像莱维那样重视文化差异，也不像奥贝耶斯科尔那样重视社会变迁问题的解释。他用一种令人羡慕的方式，运用简单而地道的异文化结构材料(他的材料来自于仍然处于巴西社会边缘地带的迁移农耕、男性渔猎经济占重要地位的族群)来反思西方社会的领导与服从的动因。在他的描写方法中，文化差异性不需要加以强调，而实际

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

上正是因为对之不加强调而变得十分强有力:似乎这些由两到三户核心家庭组成的小群体各自也发挥着"自然的"控制群体功能,从而为我们探索人类共通的普遍动机提供了一个古典的实例。

柯累克著作的前一部分论述的是领导与服从的感情维度。他通过探讨领导人的亲信人物(独生女家庭的一个女婿)和替罪羊(已故姐姐的养女的丈夫)之间的结构关系,考察了小群体动力学的持久模式。然后,他的著作的下半部分与传统上对小群体过程的导言性叙述很不同,它表述了一系列精神分析访谈的答案(大约16次单独与两个群组的首领进行访谈、其中一个首领提供的28个梦的报道,以及与其他群组成员进行的较短期的访谈)。柯累克认为,当地文化对于梦的兴趣是梦的素材如此之多的原因;他还表达了他对其报道人的钦佩,他们有现成的途径再现其童年的幻想与记忆、能够栩栩如生地回忆起他们的梦境。成人群组环境中童年形貌的复归,是柯累克所提供的有趣味的动力学分析之一。举一个例子来说,柯累克写到一个群组里一位名为"米贵"(Miguel)的人,这位人士感到自己是一个缺乏天赋的小孩,害怕被遗弃,并借助于食物来寻求关切的再现,他的这种感觉和恐惧以及求助心态,在他的社会关系中被重复着。由于害怕自己无法控制怒火(他的怒火下是有意识地表达的,而是在做梦时表达出来的),他离开了群体生活。第二个群组里的头领不是去加重米贵的这些恐惧,而是帮助他控制住自己的怒火,为他提供一种安全感。

这样的心理动力研究不仅提高了我们对亚马孙印第安文化的理解,而且为我们关照西方社会中的领导-服从的动因提供了一面镜子。罗伯特·巴勒思(Robert Bales)等对西方社会群组首领的研究划分了"任务领导者"(task leaders)与"表达领导者"

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

(expressive leaders)。巴勒思还论述了政治领袖的神异诱惑力如何由各种情感模式所组合。柯累克对巴勒思的古典模式来说是一个贡献。柯累克在运用精神分析方法时把握了一定的分寸。他只用心理分析来寻求社会生活的模式，用它作为指南而不是用它来阉割资料。从而，他的研究超越了把全部文化变异压缩成普遍模式的传统精神分析学。正如柯累克所提醒我们的，在心理动力学的访谈活动中，确证预感的方法与那种用结论来重复并证实出发点的数学论证方法不同。他说：

> 重要的事并不是要迫使报道人对(某种解释)提供肯定或否定答案。"是"的回答也许仅仅是一种义务性的附和，"不"的回答也许只意味着他羞于承认。重要的事应该是考虑此报道人是否继之更为公开地表达他的观点，更精致地论说它，或者增添上别的思想和记忆以修饰他的观点，使之更易理解，与他的生活的关系更明朗化(1978, p. 137)。

柯累克非常详细地把访谈资料摆在他的作品中，向读者展示了心理分析解释的资料基础。没有这些详细的访谈资料，精神分析研究的写作对于科学目的而言就会毫无用处，对于除了信仰心理分析学的人之外的学者而言也无以激发灵感。的确，作为一种实践的精神分析与民族志两者之间，存在一个明显的差别：前者通常不以写就的文本方式而告终，而且不受学术性文本的可接受性原则所考核。而绝大多数的精神分析学著作与临床经验并没有直接关系，它们只不过是理论术语系统化的操演。像柯累克和莱维这类受过精神分析学临床训练的民族志作家，为论证精神分析如何可以应用于泛文化背景中提供了重要的实

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

验手段。柯累克在叙事生活史框架里，对个案历史进行较为直接的分析。从某个意义上讲，他比运用散漫的写作手法的莱维更富有强有力的经验感。不过，柯累克在文本方面的收获，也是以他缺乏文化差异感为代价的。我们认为，如果柯累克在他的文本中加上对文化系统如何构造投射过程、本土解释如何看待心理过程的论述，那么他的文本就会更为完美。下面，我们来看看奥贝耶斯科尔近期的研究工作是否做到了这一点。

奥贝耶斯科尔的著作《马渡莎的头发》集中地探讨斯里兰卡社会中私人意义与公共象征之间的联系。这本书向我们揭示了，在解释自我在摆脱初期烦忧和情感以及心灵创伤的努力中，个人如何挪用现成的文化模式，并在社会模式的压力下创造出富有意义的新模式。这一个案研究描写了乡村佛教徒如何把印度教出神入迷的信仰形式运用于生活中的心理疗法，使之成为印度教社会环境中的人和佛教徒都可理解的东西。奥贝耶斯科尔把心理动力、社会模式以及文化象征作为不可分割的流程来探究，以反映乡村佛教之家庭移入都市变成下层阶级后所日益受到的压力。他提供了现存民族志文献中最为生动、详尽的生活史个案研究。他的研究不是把弗洛伊德精神分析学用作资料的解释构架，而是把它当作相应问题的源头，用来刺激访谈对象。有时，弗洛伊德精神分析观念和联想在他的研究中被"证实"了。但更重要的是，它们帮助奥贝耶斯科尔找出一些生活史事件，正是这些事件在生活史的后期创造出令人着迷的象征事件。

就本文的意义而言，奥贝耶斯科尔对迷幻及其治疗的探讨比较传统，而且较易于让一般读者理解：此一个案的素材，被锁定在对社会背景、社会过程（人口及经济力量所导致的家庭和乡村的崩溃及其向都市地区的转移）以及明晰的理论等方面的更

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

普遍性的描述范围内。但有意思的是，从当前实验时代的有助益的论证角度看，其他方面都有所贡献，惟独奥贝耶斯科尔的理论最乏挑战性，在文本设计方面也最缺启发性。不过，如果没有理论，奥贝耶斯科尔的个案材料就会如我们将讨论的一种文本那样显得令人疑惑不解。这一文本就是文森特·克拉潘扎诺(Vincent Crapanzano)的《图哈米》(Tuhami)，它是生活史描述的现代主义实验。另外，关于《马渡莎的头发》这一个案研究，为读者研读奥贝耶斯科尔的另一部著作《帕蒂妮女神崇拜》(1983)提供了一个基础。在《帕蒂妮女神崇拜》一书中，奥贝耶斯科尔把宗教系统的元素当作特殊社会结构的投射系统来探讨。若无《马渡莎的头发》的个案史料，那么奥贝耶斯科尔在《帕蒂妮女神崇拜》中对投射系统的讨论就会被视为弗洛伊德体系的再现而受到批评。

总之，心理动力文本中的当代实验，不是以证实陈旧的心理学理论为企图，而是以话语的展示为标志的。它们展示的是，经验、情感和自我、梦境、回忆、联想、隐喻、曲解及移置方面、移转和强迫行为的重复性自我反省。所有这些揭示了，现实的行为和观念意义如何反映、对照公共文化的形式并为其所掩盖。这些心理动力文本比任何其他种类的当代实验都更为强有力地论证了，民族志如何能够围绕着个人的概念和本土话语对情感的界说来进行改造从而为揭示所有社会的文化经验提供最透彻的洞见。

现实主义民族志

心理动力民族志探讨的问题，是潜在于公共文化形式之下

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

的过程。与此不同，现实主义民族志倾向于依据大众常识世界（他们自己的文化或被研究的异文化）来推导其基本分析框架。现实主义民族志不同于稍后我们要讨论的现代主义文本，后者或注重突出民族志作者与研究对象之间的对话，或力图让读者涉入分析工作之中。现实主义文本使民族志作者保留对解说的控制并使之不受任何挑战，它们传递的是一种远距离的文化经验表述。现实主义的民族志作者可能具有内省精神和自我批评意识，但他们的内省和自我批评只限于使其有利于对遥远的研究对象的单向度解释。我们在下文将看到，在现代主义解说中，反思的角色与这一点是相当不同的，它的作用和基础在于对现实主义民族志作者所采用的全能权威式修辞提出挑战。

现实主义文本构成了20年代由马林诺夫斯基和拉德克利夫－布朗所创造、具有广泛影响的英国民族志文本传统。在二三十年代，由于现实主义文本与先前在散漫、可靠性程度难以衡量的观察基础上形成的民族学综合表现得十分不同，因此获得了权威性的影响力。这些文本的权威性，部分地来自于作者作为田野工作者"曾经在那里呆过"一段较长的时期。不过，它更重要的是来自于一个科学宣言，即受过专门训练的田野工作者所提供的研究结果比更长期地呆在异域的传教士和殖民地行政官员所做的观察和发现更为可靠。

在某种程度上，现实主义民族志之所以自视优越，是因为它们开始直接关注基督教文化和大都市决策所不曾容忍的本土观点。不过，更值得注意的是，对田野工作方法所抱有的信念起源于功能主义赋予"通过部分来表达整体"的研究和文本策略的合法性。在功能主义者看来，文化中任何事象在功能上都是相互联系的，所以人们可以巧妙地把视野集中在某一重点上，透过部

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

分观察全貌。因而，民族志描述可以围绕关键性的制度（如特罗布里恩德岛民社会的“库拉”交易圈，阿赞德人的“巫术”）、象征性的文化演示（如伊特木尔人的纳凡仪式和巴厘人的“斗鸡”）或特别重要的结构（如亲属制度、仪式和信仰丛以及政治派别）而展开。

标准的民族志初始性田野工作，一般延续两年之久。在这两年里，人类学者在一定程度上把握了被研究者所用的语言，但他们是否已经完整地了解本土语汇仍是个问题。功能主义的异文化研究策略和分析方法，赋予人类学者对本土语言的有限理解以合法性解释：即使人类学者无法完全掌握被研究者的语言，但总可以充分把握某些对分析有直接用途的词汇。其结果是在附注中，收入一些土著术语成为民族志的一种传统惯例。不仅如此，传统民族志还以文本是否收入足够的土著术语为标准来评估文本所覆盖的知识的深度和广度。因为这一点，一些民族志沦为注释词汇的清单，另一些则变成人类学者没有语言把握能力的证据。故而，此一做法有时受到批判。但是，如果没有这种语言学上的检验标准，那么对于异文化的讨论，就会如同没有临床访谈材料的精神分析解释一样，变得毫无用处。

一般认为，民族志发展成为功能主义理论与田野工作描述的结合物，其关键性的转折点是两种文本的出现。这两种文本是埃文思－普里查德的《努尔人》（1940）和维克多·特纳（Victor Turner）的《一个非洲社会的分裂与连续》（1957）。埃文思－普里查德是把《努尔人》作为一种论述，而不是把它当作一种描述性文本而写作出来的。他通过展示一个戏剧性的场景，描述他的田野工作困境，但是又同时向人们表明，受过训练的民族志作家如何依然能够洞察他所研究的社会，形成一种强有力的结构

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

性理解。对埃文思－普里查德来讲，“结构”(structure)指的是，一种对继嗣群、年龄组、生态、社会组织等因素之间的相互关系的理解。他的分析性理解与马林诺夫斯基和玛格丽特·米德的那种任意性的描述形成了鲜明的对照。

更细致地分析埃文思－普里查德文本建构的做法之后，可以发现他的著作代表一种有趣的穿插手法，使其对努尔人的惯用习语所做的翻译、读者通过第二人称代词的使用所获得的含义以及努尔人的隐喻的采用等形成一种互动的图景(参见Clifford 1983b)。《努尔人》所存在的问题，在于它所提供的信息十分有限，这在早些时候已为人所知。美国人类学家G·P·默多克(G.P.Murdock)很刻薄地评论道，以前民族志都在同一专著中完成对所有制度的描述，随着《努尔人》的发表，人类学界形成了用一本书描写单一项制度的风气。这在当时成了一个日益明显的问题：马林诺夫斯基把他所不理解的材料当作档案收录在他的著作中，允许后来的读者重新分析他的材料，并允许以后的田野工作者提供更多的背景材料；而埃文思－普里查德的分析风格所代表的民族志日益被发现是一种“以问题为中心的民族志”。埃文思－普里查德只把对论证他的观点有关的材料收录到著作中。他的民族志鲜明地表现出他的理论雄心，但是它经不起再分析的检验。

维克多·特纳的《分裂与连续》一书标志着功能主义专著另一风格，即马克斯·格拉克曼(Max Gluckman)“曼彻斯特学派”的重要特征。这本专著把研究注意力放在个体行动者、埃文思－普里查德意义上的社会结构和社会戏剧(social dramas)之上，通过社会戏剧来展示结构、文化传统、人际互动以及现实生活事件的叙事。曼彻斯特学派的研究旨趣在于，个人利益与社会力

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

量如何形成表面对立，冲突的解决如何走向社会的结构性规范与制裁的强化。这一研究旨趣树立了一种对观察社会复杂性的不同视野敞开胸怀的文本形式。在这种文本形式中，民族志沦为作者的孤立争论的危险减少了。民族志作者的工作揭示了社会组织结构的复杂性。个案的运用受到法律个案分析方法的影响，同时包容了戏剧叙述技巧和仪式分析法（在特纳的巧妙措词中，仪式是使意识形态性的社会规范转换成通过情感感受到的个人愿望的媒体）。这些方法共同促成一种在分析上强有力的、同时不会导致将社会复杂性简单化的简明而浓厚的文本形式。

马林诺夫斯基的叙说力量、埃文思－普里查德的结构分析法以及维克多·特纳的戏剧分析框架，依然是当代民族志写作的强有力指南。当前在这一现实主义传统的“主流”里具有实验性质的东西，是作者对于他自己的文本展示手段所具有的自我意识，以及作者对揭示土著所使用的经验描述参照系的重视。在上述两个方面，现实主义传统对当代有关自我、个人和情感的文化表述的实验形成最主要的影响（例如，参见 Karp 1980；Karp 和 Kendall 1982）。这种对形式的自我意识，表现出民族志作者正在努力澄清和控制相对于被描述文化的作者文化当中的感性习惯。考虑到这一认识论的精致化，我们相信当代的民族志较之于第一代民族志而言，在概念上和描述方法上具有大得多的能力去追求比较的认识论、美学和理解。

为了阐明这一点，我们选择了五种民族志展示的“常识性”框架或手段。这些框架或手段都是功能主义（通过部分代表整体）模式的延伸，但是它们有的已超越传统“常识性”框架。这五个框架是生活史、生命周期、仪式、艺术文体以及戏剧性冲突事件。

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

生活史

在现实主义民族志实验的五种手法中，生活史几乎内在地具有现代主义文本实验的倾向，因而我们将把它放在该类别下予以再次考虑。在生活史实验中，马尔国丽·索斯塔克(Margorie Shostak)的著作《妮莎：一个昆布须曼妇女的生活与言辞》(1981)和文森特·克拉潘扎诺(Vincent Crapanzono)的著作《图哈米：一个摩洛哥人的形象》(1980b)是两个显要的例子。它们的意义超出了传统生活史：它们不仅是生活史，而且也是人类学者和报道人之间关系的调解。它们所展示的对话，叙述了生活史的推导和联合建构的过程。就其传统而论，生活史仅仅是一种纪实手段，它通过构筑某一特定的个人或家庭的个案来表述某一特定文化中人们的规范性经验的特征。[1]

当前生活史中具实验性的试探，是生活史建构过程多元观点的展示。生活史的实验着重于映照、分解传统叙说方法的机械性，避免不适当地将西方的偏见强加于生活史叙述之中。与传统生活史不同，新的实验有的强调土著惯例、习语或神话，有的则强调在田野工作对话和访谈中形成的对经验、成长、自我和情感的富有意义的叙述。

索斯塔克的《妮莎》一书包括15篇已编辑而成的对话录，这些对话都是在作者与一位善于表达的50岁妇女之间进行的。《妮莎》的每一章的引论，均是根据作者与其他妇女的访谈写成的评论，这些引论为的是把握妮莎报道的代表性。最后，作者以一篇后记来论述来自不同文化的两位个人在其生活周期的不同关键点相遇，如何终于产生出《妮莎》这一文本。正如某位支持作者的评论家所说的，这本著作还兼有第三视野的介入：索斯塔

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

克感受到了当代美国女权主义的问题，诸如月经周期对精神状态的影响、传统的性别角色之强制力、对成人身份和父母角色的缓慢接受等等，并使这些问题介入了《妮莎》，从而成为作者发问的背景和作者与妮莎对话的一部分。

索斯塔克发现妮莎的报道纠正了以前把昆布须曼人笼统地描述成温和的民族的错误做法：妮莎的生活充满了暴力和悲剧。从一个特定个人的眼光看来，生活并非充满着田园诗般的温馨：妮莎已经失去了她所有的四个孩子和她的丈夫；对于我们这样一个由离婚和分离所支配的世界而言，亲属关系并不是一种毫无磨擦的选择。索斯塔克在她的文本中把注意力集中在性生活问题上，她同时十分担心西方对此问题的迷思使她过分地操纵了访谈的过程。她说："昆布须曼人以他们那种独有的逗乐（而且常常是尖刻的）方式，把我描绘成一个很可笑的人。他们说，我常跑到妇女们面前，两眼直盯着对方的眼睛问：'昨晚你和你丈夫做爱了吗？'"但是在第二次被访问之后，对方终于不得已承认，是昆布须曼妇女喜爱谈论性。

索斯塔克与妮莎的关系问题、她自己从当代美国女权主义推导出来的问题以及她把妮莎的报道当作是对以前人类学描述的纠正的想法，反过来提出了其他一些在《妮莎》文本中未得到陈述的问题。例如，这些录音磁带是如何剪辑的？通过分析每一次访谈的形式、分析从一次访谈到下一次访谈的连续过程中访谈者与被访谈者之间的关系动因，作者是否获得其他一些想法？文本中的15章是否反映15次访谈？或者更可能地，这15章是从不同的访谈中抽出一些东西拼合而成？作者是否应该进一步对情感（气愤、贪婪、惧怕、爱的类型）、自我的定义、他人性格的描述、用以表达的比喻和习语进行交叉分析，以使文本多少

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

能减少一些感性描述并增加一些分析精确度？在下文，我们将要讨论一些最近发表的现代主义文本，在这些文本中，上述问题已得到建设性地探究。索斯塔克的文本在形式上相对保留了传统的“现实主义”色彩；它的实验性，仅在于留出一些空间让读者去思考文本内容之外的问题。[2]

生命周期

与生活史有密切关系的另一种文本，是运用生命周期以构筑对某一文化中人观与经验本质的叙述。在生命周期式的文本中，作者强调的重点不在于借助深究某一具体个人的生活来揭示人观的文化构造，而在于揭示任何个人都经过的典型阶段和事件。最近一些著作使用了生命周期的框架。其中，米歇尔·骆萨多研究(Michelle Rosoldo)的《知识与激情：伊龙哥特人的自我概念和社会生活》(1980)就是一个典型。骆萨多的著作是从一个令人迷惑的经验事实出发的：在菲律宾一个山区部落中，男人对猎头活动怀抱着热切的兴趣。猎头活动的干劲，不仅源自于他们对成人身份的追求和对血族复仇的热情，而且还源于对既可懊悔又十分必要的自我防卫手段的坚持。猎头与获得灵魂实体、巫术力量或别的神圣宇宙论没有多大的关系。相反，猎头如果不是关键性的，那也具有强有力的情感共鸣。它发生于男性个体成长过程的关键时刻，通过释放个体心中的压迫感和重负来界定男性的身份(masculinity)。

骆萨多反复指出，她个人无法理解或同情猎头的经验；对于她来说，猎头活动是一种残忍的杀人行为。当年轻男子为猎头而欢唱时，骆萨多感觉他们的样子丑陋而残忍，她实质上无法理解她田野工作日常生活中慷慨的主人和仁慈的邻居为什么会变

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

得如此凶狠。当民族志作者集中研究对于他或她的经验和价值观而言既非信不可又根本不可相容的现象时，他们所能做的一切就是把此一现象与其发生的场合联系起来。骆萨多对猎头行为的解释，也只好采用这种传统的方法。显然，猎头发生的文化场合，一方面是它在男性生命周期的文化界定中的角色，另一方面是它与伊龙哥特人性别差异界定方式的关系。

伊龙哥特社会是一个严重的平均主义社会。在这个社会中，男人必须证明他们具有以武力来获得尊敬的能力和保卫家庭的能力。显然，猎取他人的头颅正是证明成年男子的武力和英勇精神的最佳手段。而男子的武力和英勇精神，对于人的生命和社会关系来说，也都是具有破坏性的。猎头活动及其暴行，发生在男子将要成丁的未婚时期。婚姻和婚姻带来的责任，是猎头之后的事。婚后负有责任的成年男子从知识和建设性的社会经验中逐渐成长，而这些知识和社会经验制约着他们从事暴力活动的热情。不过，社会知识和经验最早是由父亲带着去一起猎头时获得的。通过猎头，父亲们让儿子们了解到一定范围的地理知识和社会经验，但这些东西不传给妇女。性别差异把经验神秘化为一种自觉的问题，这种自觉的问题也常在伊龙哥特男子当中被议论。正是这一关于作为男性特殊品质的青春热情与成人知识两者之间权衡的讨论，被骆萨多选择为她叙述伊龙哥特文化的焦点。骆萨多论述的整体性意义不在于它的报道的全面性，而在于它利用文化中富有启发性的关键部分，提供了阐述和映照文化其他部分的细节。

因此，骆萨多探究了伊龙哥特人生活中最为显见的事实及其后果，例如他们的平均主义和令人关注的猎头活动。通过对这些富有异国情调并一直吸引着民族志作者和读者们的现象的

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

分析，骆萨多解说了伊龙哥特文化对情感的表述。对于同样的现象，传统民族志可能会举出它们的所有政治、经济和宗教意义，而通过推导把从描述的角度不太容易理解的“生活的本质”和“个人的定性”等等问题作为背景来处理。但是，如果我们力图展示被研究者的本来面目，那么我们依然需要依赖对这些生活问题的解释。在我们看来，骆萨多的文本是实验性的，因为她倒置了传统的优先论，把伊龙哥特人生活的制度当成民族志的基本背景，把生命周期发展当成文本的组织手段，正面地阐述了作为被研究者的伊龙哥特人(男性)的人观及其本质。骆萨多研究的影响是显著的，它使我们终于更多地了解到作为文化一个中心过程的个人、情感的基调和组织结构；而且她的研究比以往的现代民族志也更为严谨。虽然骆萨多未曾受惠于精神分析学训练，但是她成功地论证了以传统的方式训练过的民族志作者如何能够组织他们的田野材料，并与此同时巧妙地利用传统民族志体例对以往民族志作者为了影响读者而论证的影响作出令人信服的叙述。

仪式

人类学家长期以来把仪式当成观察情绪、感情以及经验的意义灌注的适当工具。仪式具有公共性，它们常为解释仪式因由的神话所伴随，它们可以被比喻为文化创造的、民族志作者可以系统阅读的文本。比起日常生活中的“秘而不宣”、“未充分言明”以及缄默的意义而言，仪式是较为集体和公开地予以“陈述”的事件，因而较具有经验的直观性。毫不奇怪，对于仪式的描述和分析早已成为建构民族志文本的主要工具。从迪尔凯姆到特纳，仪式已被作为一种将社会的强制性标准转换为个人的愿望、

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

创造社会化情绪、引起角色转换、提供治疗效应、制订社会行动的神话宪章、重新整合对立社群的工具来加以分析。仪式几乎一直被看作是一种相对自在的戏剧框架。

文森特·克拉潘扎诺的论文“重返的仪式：摩洛哥人的割礼”（1980a）对这种旧观念提出了挑战。他认为，仪式是焦虑创造和定形过程的内在因素，人们通过不断重复生活图景来接受文化信息，文化信息又通过仪式导致焦虑的产生。从凡·吉耐普（Van Gennep）到维克多·特纳，对于生命周期仪式所做的分析，注视仪式展演内部的情感和理智面，主张仪式的操演标志着个人进入新的社会位域。人类学者认为，个人在从一种角色移入另一种角色的过程中，其经验必须由所有参加仪式活动的人在理智上铭记、从情感上感受之后方能得以型塑。可是，克拉潘扎诺认为，仪式不一定给人新的社会定位。他举了一个这样的个案：一个七岁的摩洛哥男孩接受割礼，通过被“阉割”而成为一个男子，而实际上这并未给予他一个新的社会定位。这位男孩依然留在妇女和儿童的圈子中。与仪式相关联的痛苦、象征以及谈话，给经历割礼的男孩带来一种深深的焦虑。在很长的时期里，这位男孩努力排解他的焦虑，而儿童和青年时期的比武为他的这种努力提供了可行的途径。可见，情感结构和自我的感受是在连续的动力过程中形成的，并不是某一时刻的一次仪式所能创造出来的。更恰当地说，仪式促使个人归属于深深地渗入他们心海的文化象征，并对焦虑的心理状态起作用。象征对于那些正在经受焦虑感冲击的人来说，具有最强有力的意义。

克拉潘扎诺的论说之所以具有革新的意义，原因是它论证了仪式如何成为独特文化的人观之最内在的要素。摩洛哥的男

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

子汉精神，在表面上与其他许多社会文化相似，但它并不是某种普遍性男性定义的标签。相反，正如克拉潘扎诺所揭示的，它产生于对一种独特的仪式和日常社会生活方式的感受和经验。

在《寂寞的悲哀与舞者的烈火》(1976)这本关于新几内亚卡卢利人的报道中，爱德华·斯费林(Edward Schieffelin)以一种更传统的方式，将"仪式"一词当作一种令人迷惑的异文化表演来使用。他通过仪式的解说，创造出一种文化整体民族志。不过，斯费林赋予这种叙述方法以两项更新颖的任务。第一，他以新几内亚民族志罕见的深度，探究"吉萨罗"(Gisaro)仪式如何成为一种情感风格的形象。[3]斯费林的民族志所阐明的，是同等重要的文化经验本质和互动结构。在这种意义上，他把仪式研究的传统组织手段推向一个新方向。

第二，克拉潘扎诺把割礼仪式当成个人情感和自我定义发展这一较大过程的凝聚时刻。斯费林采用同样的方式，把卡卢利人中的吉萨罗仪式当作弥漫着文化交换逻辑的一个凝聚性样本，透过气愤、悲哀、满足等经验所显现出来的文化交换逻辑来观察仪式的内在活动。他按照从儿童游戏到婚姻、经济甚至个人情绪的各种互惠(reciprocity)，戏剧性地建构日常生活的所有方面。互惠作为一种(尤其是部落社会的)基本道德规范，至少从马林诺夫斯基和马塞尔·莫斯的研究开始以来，一直是人类学持久的论题。但是，传统新几内亚部落民族志给人的印象是，新几内亚人是"吃苦耐劳、实际而勤奋工作的劳动者，他们被卷入没完没了的各种义务、交换、债务和信用的博弈之中，玩着把戏想从自身和族群中得到好处"(页2)。斯费林所揭示的，不仅是存在于卡卢利人中的丰富情绪，而且是浸染于互惠的文化场景

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

(cultural scenarios)中的情绪。借助于他的“文化场景”概念，斯费林力图阐述卡卢利人用以解释各种异类事件的基本解释系统，以及个人行为中不断出现的情感表达和内化过程。界说卡卢利人经验的正是情感。

正如斯费林所发觉的，卡卢利人最为引人注目的特点，是他们在很大程度上借助于声音而不是视觉来解释(可见的与不可见的)自然世界。对此，斯费林有这样的描述：

> 卡卢利人绝对不把老鼠说成是体积小、带毛、尖嘴、利齿的动物。他们在形容老鼠时，发出一种“吱吱”的叫声，同时表现出不自在、战战兢兢，好像老鼠是一种小型、谨慎、行动敏捷、刺人的动物……卡卢利人根据动物在森林里的声响和移动来形容动物，这种认识方法给予那些未见的事物及围绕着人们但又不可见的生命以一种独特的存在感和动态感力……在弥漫的普遍的寂静之中……鸟的叫声就像一个人突然发出的稀奇古怪的呼吁声……一只犀鸟突然振翼后翅飞将过来，发出自得的、有节奏的粗音，似乎有人在向你问候……卡罗鸟(一种小鸽)发出“啾啾啾”的哀鸣……“你听到了吗？那是一个饿了的小孩，正在呼唤他的母亲”……(页 95—96)

凭借着理解卡卢利人对意义的听觉/口述建构的敏感性，斯费林使民族志对于社会关系的传统研究旨趣转向对经验的和感官的重视。不过，是其同事斯蒂文·费尔德(Stevan Feld)把这一经验民族志进一步发展为一种对卡卢利美学、认识论和诗歌形式的深入探究。

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

美学文体

与仪式方面的人类学研究相关的，还有尚未得到很好发展的美学与表意风格方面的研究。一些当代民族志，是为了体现与我们西方有明显不同的美学体系而写作的。例如，约翰·切尔诺夫（John Chernoff）的《非洲人的韵律和非洲人的感受》(1979)、查尔斯·克勒(Charles Keil)的《提夫人的歌》(1979)以及斯蒂文·费尔德的《声与情》(1982)。美学论题已日益受到瞩目，因为它比常规的研究更为直接地深究仪式的表达性层面。举一个例子说，与常规研究形成对照，费尔德的民族志详细叙述了他与被研究者的共同音乐体验。通过一种独特的美学探究，费尔德的民族志提供了有关卡卢利人情感生活的精致表述。费尔德不仅阐明卡卢利人对他们自己音乐的评论，而且还试图以卡卢利人的惯用法来创作歌曲。他把自己的作品演奏给卡卢利人听，使他们声泪俱下，他自己也因此体验到本土人情感的威力。类似地，读者可以手里拿着费尔德的书，试着去体验和评论卡卢利人的经验，在感官和认知的基础上获得一些与自己的文化大相径庭的概念工具。[4]

为读者提供了这一评论工具之后，费尔德接着表达了一种更进一步的抱负，力图对他自己的局限性进行反省。他指出，除了已告诉我们的体验之外，他还保留一些已被他深入渗透过的本土经验，但他迄今无法在写就的文本中表述出来。他的著作的结尾，谈到他曾试着用相机捕捉一个吉萨罗舞者的舞姿，他对这位舞者摄不两张照片，观察到二者的差异性。一张照片使用传统的中程摄影法，拍下这位舞者全副武装、威风凛然的样子；另一张则是一种模糊的动感摄影，给人一种梦幻的感觉。他希

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

望强调的是，传统的图像是比较容易阅读的，而较具“象征主义”色彩的图像，对那些已经了解到舞蹈的意义与情感的观察者来说，更能够唤起表意感。费尔德用本文化的方法去传达卡卢利人经验的深层，他所找到的表现形式是西方所惯用的视觉形式，而不是卡卢利人更喜欢用的声觉模式。因此，对异文化经验的理解不可能是绝对的，理解只可能是程度上的。进一步说，较为精致的理解，最终依赖于“共同体验”的能力，依赖于在不同文化的美学及其评论方法之间进行更为充分的双向翻译的能力。费尔德的民族志提出了一系列强有力的手段，使我们能够传达出与西方根本不同的异文化经验。由于它与斯费林从在卡卢利人的探索中发掘出来的文本革新相互呼应，因此是一个我们可以进一步探索的有用范例。

戏剧性事件

布拉德·索尔(Bradd Shore)的著作《萨拉依鲁雅：一个萨摩亚人的神话》(1982)采用一个戏剧性事件，即发生在他所从事田野工作的社区中的一件谋杀案，作为民族志表述的一种技巧。在适当的范围内，民族志作者可以吸收有效的小说型叙事技巧，把对社会结构基本原则和文化意义范畴的抽象、分析性探讨与对社会生活中单独事件的浓厚表述联系起来。索尔只是把戏剧性谋杀事件当作一个框架，因而也仅仅是暗示这一手段如何可以被采用。他描述了此一谋杀事件及其直接产生的影响；然后，他对该村庄中萨摩亚人生活的规则以及政治因素作了结构性的叙述，为认识萨摩亚社会的内在冲突机制提供一个背景；最后，在对该谋杀事件进行具体分析之前，索尔用了一系列篇章来讨论文化意义、人观及情感问题。在这些章节中，索尔指出萨摩亚

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

社会真实的人类神话之所在。关于“个人”(persons)的那一章，可能是其中写得最精彩的部分。它的开篇首先提到激发我们曾经引述过的一系列实验的认识论挑战：

> 也许，没有比大多数的西方人(尤其是当代的美国人)在人的本质问题上所持的一系列复杂假设更妨碍我们准确认识萨摩亚人的文化了。

萨摩亚人的语言不存在与西方语言的“人格”、“自我”、“性格”相对应的词汇，也不存在苏格拉底式的话“认识你自己”(know thyself)，他们的说法是“让您照顾关系吧”(take care of the relationship)。萨摩亚人不像欧洲人那样把人格看成是一种不可分割、没有边块的浑圆物，而是把它看得像有许多显著不同的边块的宝石。由关系造成的人格边块或组成部分数目越多，形状越美丽、越卓越，人格的技艺就越伟大。人品是相对于社会场合而论的，它不以始终如一的本质来描述。萨摩亚人与西方人同样多地谈论欧美与他们自己社会之间的人观差异。萨摩亚人把人看成是变动不定、灵活机动的，他们的看法与传统人类学理论对他们社会的看法大不一样。以往，人类学者把萨摩亚亲属制度看作是与全然固定的权利与义务相联系的静态角色框架，这是对萨摩亚社会的误解。

萨摩亚人把灵活性与公众面子放在一起谈论，不愿意谈论纯粹的私人经验。就像列维所说的塔希堤人的情况，在塔希堤社会中，当一个人独处时，其经验是一种可怕而神秘的东西；据吉尔兹的描述，巴厘人很害怕社会面具不慎脱落时引起的尴尬或怯场。萨摩亚社会也一样，他们有一种相似的、为文化所赋予

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

的恐惧感。在萨摩亚社会当中，邪恶与苦难是不守规矩、不合秩序的驱力与愿望的内在物，有名的萨摩亚公众社会礼仪和社会约束的功用在于控制和补偿过失。实际上，萨摩亚人与荷马时代的希腊人一样，把人的身体看成是松散后又聚集起来的物体；他们也如荷马时代的希腊人那样，只在公众前面承担责任，不承认有私下的罪过，私下的罪过只是被发觉后的羞耻。

供我们认识萨摩亚人观的一个清楚的线索，是萨摩亚人用线条勾画出的一种艺术人像。在他们的人像中，人的四肢向不同的方向散开，人体缺失中心。索尔对比了萨摩亚人的绘画与欧洲文艺复兴时期的画像，发现欧洲文艺复兴时期的画像中，四肢总围绕着一个中心散开，以强调紧密的整体综合。一个不为萨摩亚社会日常话语所认识但对一个外来的观察者而言却很显然的现象是：在萨摩亚人的社会化过程中，存在着大量的刺激性冲动以及制约训练，其中部分地是由他们的人观美学所监控的。因此可以说，萨摩亚社会中的个人，不仅由预定的公共模式和羞耻感所训导，而且也由一种内在化的美学所熏陶。

索尔的研究意在表明，萨摩亚人的美学所浓缩的，并非诸如音乐或舞蹈这类的独特风格，而是社会关系的演示和个人生活倾向的模铸。在某种意义上，萨摩亚人日常生活的本质，与现代西方不同，然而却可以与古典西方的"高级"文化形式和美学相比较。在这里，索尔也许对其研究对象有所理想化。但是，他有效地揭示了，在萨摩亚社会中，经验至少部分地是一种非常正规的、内省的事物，只要敏感的田野工作者遵照本土人的指南去观察，传统民族志的技术足以充任理解的工具。索尔的叙述在如下两种手法之间交替进行，一种手法是非常系统的模式建构，它被雄心勃勃地设计来解释萨摩亚社会冲突的发生场合和过程；

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

另一种手法是对关键性的概念作出注解，此种手法构筑了个人情感的表达序列。与卡卢利人的情形不同，索尔依据萨摩亚经验作出的表述，看起来更经得起已建立起来的现实主义写作规范的检验。

如同当代许多实验一样，索尔让读者处在一种思维刺激状态之中，并不为读者提供一个包装好的、对萨摩亚社会生活的权威界说。萨摩亚人与我们自己究竟有何差别？萨摩亚人对潜藏的邪恶激情的认识与弗洛伊德心理驱动论有何不同？索尔非常充分地指明了，在萨摩亚人与任何其他民族（包括我们自己）之间，存在着一种差异性，尽管这种差异性常为表面上的相似性所伪装。人类学一度幼稚地认为民族志绝对可以表述文化差异，现在我们认识到这样的差异性不可能得到绝对完整的表述。虽然索尔的民族志是一种现实主义的作品（它的确是现实主义的），但是它充满了使萨摩亚人的文化显现出生机的流动性、辩证、以及不确定性。索尔不企图描绘一种单一的绝对静态的现实（一种单一不变的萨摩亚民族性格），而有说服力地论证了研究的目的应是去刻画经验特征和文化形式特征的流动参数。

总之，在形式上所有这些现实主义文本都是相对传统的。它们的实验性表现在，通过运用传统的描述框架，提出了泛文化经验差异表述的认识论问题。不管它们是将焦点放在人观还是放在自我和情感上，这些问题都将成为未来实验的中心。也许，这些实验实际上正在向一种更为复杂的理解能力过渡，为探索那些以坚强和微妙的方式生存于一个正在同化的世界中的各种美学、认识论和感受提供表述工具。

另外，人观民族志之诸言也包含着一种代价。这些民族志倾向于把社会结构、政治和经济等体现民族志功能的论题当成

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

背景来处理。诸如索尔的民族志文本的确以一种稳健而成功的方式处理结构和经验问题。但对于未来的民族志实验而言，如何使两者相吻合并揭示其在想像性文本中的密切关系，仍是值得探讨的关键领域。现在，社会文化人类学的理论建设与民族志文本策略的再设计是同时展开的。

现代主义民族志文本

现代主义民族志实验文本，是从结合民族志研究情境中局内人(insiders)与局外人(outsiders)的不同透视点而发展起来的。我们将这些民族志贴上"现代主义"的标签，意在将之列为一个平行的参照体系，以便反观19世纪末期和20世纪早期对现实主义作出反应的文本运动。传统民族志给予作者不受挑战地操纵其叙述过程的权力，而现实主义民族志反对这种作者支配文本的模式。现代主义民族志文本有的强调民族志作者与被研究者之间的对话，有的力图使读者卷入分析的工作中去。上述各种民族志叙述框架说明，民族志作者已从以上讨论过的这种或那种技巧出发，对其研究对象的经验进行表述。不过，在此过程中，他们却得出了一个看法，那就是以任何想像得到的现实主义描述方法进行表述，不可能具有确实的可靠性。现代主义民族志的起源在于：学者们认识到，在民族志里所要表述的经验，必须是发生于民族志作者与报道人之间的对话；在这种对话的处理中，文本的篇幅安排必须充分给予被研究者表达自己意见的空间。可以认为，这种做法是对传统民族志目的反叛，是民族志的研究旨趣和写作方法的一种根本性转变。现代主义民族

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

志把注意力集中在通过处理文本形式传递信息，它们所关心的基本上是如何通过研究过程本身的解说，获得对异文化的认识。

现代主义民族志具有对文本的表述进行大量实验的潜力，它们部分地从法国超现实主义、结构主义以及后结构主义文艺理论中得到启示。现代主义文本作者似乎对文化本身的传统定义持怀疑态度。这使得现代主义实验文本具有激进的倾向。前面已探讨过的绝大多数人观民族志在建构其文本基础时，仍然依赖文化共同体的传统观点。在其描写中，经验就是首尾一致的文化代码与意义的直接结果。而对于那些运用对话主题(dialogic motif)处理其文本核心内容的人来说，情况则未必如此。他们对于以往人类学界说的文化一致性观念表现出十足的怀疑。从这种怀疑出发，他们别无选择地把注意力集中于话语本身和田野工作的对话经验。虽然这种文本能够引起一些混乱，但却大多是在民族志传统之下生根后才悄然改造了它的目的。在这一激进的派别当中，甚至存在着温和立场。但从总体上说来，即使民族志写作中的现代主义策略已强有力地产生其振荡性影响，它仍然有待成为符合绝大多数人类学家要求、有利于交流的新选择。

对于现代主义所关心的问题，对话是一种时兴的隐喻。“对话”可能被望文生义而作出不合理的解释，也可能被错误地归结为哲学的抽象。不过，它也可以指如下的实际努力：给予文本表现不同洞见的空间，促使阅读成为多维视角的运用。我们正是在这样一种意义上使用“对话”一词的。

也许首先要应付两种危险和一种批评。一种危险是现代主义的探究可能不知不觉地陷入田野经验的公开表白和忏悔之中；另一种危险是，它可能不知不觉地陷入衰弱的虚无主义之

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

中，使得我们不可能从民族志经验概括和归纳出任何东西。这两种危险总的来说都是变人类学者与被研究者之间的对话为唯一的或者首要的研究旨趣。如果民族志文本如此做，那它们便不成其为民族志了。

最近的一种批评(Tyler 1981)已经提出，既然民族志作者终究是掌握笔杆子的人，那么现代主义实验所表述的就不是真实的对话，或者说它们不可能是正统的对话写作方法。当然，从纯正的柏拉图主义者的角度讲，这一批评是有效的：既然口头话语是易变、不稳定的，是不受对话双方调控与修改的，那么以文本形式对话语进行表述，若非彻底错误，也是极其拙劣的。但是，从民族志的需要出发，关键是要看文本的对话模式能表达什么东西。现成的有数种有趣的修辞手段。我们将考虑其中的四种：对话、话语、合作文本以及超现实主义。

第一种现代主义民族志把焦点放在"对话的"交换上，它们运用异文化经验对我们自己文化中的人的现实定义进行重新塑造。在所有优秀的田野经验叙述中，对话的交换是一个共同组成部分：爱伦诺·博文(Elenor Bowen)[原名劳拉·博汉南(Laura Bohannan)]在其《重返笑声》(1964)一书中，描写了她在田野工作中面临的伦理困境；让·布里吉(Jean Brigg)在其作品《永不生气》(1970)中，反映了叙述者如何在田野中学着控制侵犯性与恼怒情绪的表达；保罗·列斯曼(Paul Riesman)在1977年出版的著作中，描述他如何在尼日利亚和美国社会中的自我、隐私、情感和个人定义的变迁过程中扮演了一个跨文化的调控者的角色。

有些类似的叙述类型通过习得异文化范畴，来表现人类学家在改变了的意识状态中的体验。它们通常是为了突破民族志的局限而自觉提出来的，它们指出传统民族志探究无法正确地

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

评价和鉴赏本土人的知识和话语中最为重要的领域。卡洛斯·卡斯坦尼达(Carlos Castaneda)的系列著作《唐璜》是受人欢迎的典范,不过其他的叙述类型也是存在的(即:Grindal 1983)。这些"妖术之徒"式的民族志当中最优秀的部分,论证了在当地文化象征体系与生理刺激(斋戒、过度、打击、照明、麻醉等等)之间发生的联系。更重要的是,它们还论证了民族志作者与土著经验的操作者(如巫师和人类学家的厨师兼报道人)之间的关系。在所有这些努力中,资料的基础都是民族志作者的记忆,如由田野记录和日记所激发的记忆,由情境反应、联系、梦幻以及对信息资料的反思所激发的记忆。

最近出版的几本著作(最为杰出的是我们在上一章节中提到过的保罗·拉宾诺和让-保罗·杜蒙特的作品),已经把其研究的注意力集中于人类学家和报道人之间的对话上,把这作为一种方法来揭示民族志知识是如何产生的。其中,一部与民族志计划很有意思地联系在一起的文本,是柯文·德耶尔(Kevin Dwyer)的《摩洛哥对话》(1982)。它实质上是一本经略加编辑的田野访谈笔录。德耶尔的目的,首先是为了揭露民族志如何通过对直接田野工作经验资料进行干净利落的文本处理来掩盖它的异文化表述目的,其次是为了揭露田野工作者貌似权威的论述现实上依赖的是对资料的不完善性和不可靠性把握。

德耶尔强调知识增长与访谈重现的过程。他成功地描述了某些令人伤感的时刻(离婚的痛苦、孩子的失去、女儿不幸的婚配)、展示表达和思想的模式(他尤其擅长于体现对照于规则的思维模式的相对实用性和变通性),描绘了某些简短然而却鲜明地被界定的偶然事件(割礼、婚礼、因失窃而与警察局进行的交涉)。实际上,他把田野工作的全部资料都摆在读者面前,促动

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

读者自己去判断这些材料能用来做些什么。在实验精神指导下，他清楚地指出：读者应当根据其对“自我和他人的结构性不平等与相互依赖性”（页 xix）的展示来评价他的作品。德耶尔的文本，意图不在于提供一种权威性或为他人所追随的模式，而在于提供一种强调所有民族志计划的参与者（人类学者、报道人以及读者）所具有的脆弱特点。德耶尔不仅揭示民族志知识的对话根基，而且还提出了传统表述方法是否值得继承的质疑。

第二种现代主义策略，是按照言语互动的修辞魔力和创造性来建构文本。我们可以把这种策略叫作“民族志的话语模式”。这一模式来源于强调口头话语的主动性并力图以文本形式捕捉这种主动性的语言哲学。法弗雷特－萨达（J. Favret－Saada）的作品《致命的言语：博卡吉人的巫术》（1980［1977］）就是一个例子。作者亲身卷入法国乡村巫术的修辞策略中去，利用他的体会对读者原来对巫术的误解提供修正。本来，读者要么把巫术理解为古代的风俗，要么就把它理解为一种直接的社会控制机制。法弗雷特－萨达的作品逐渐劝使读者将巫术理解为一种反文化的话语，它展示了大都市市民对于乡下人的看法如何在根本意义上讲是具有民族中心主义色彩的，乡下人在外来者面前又如何是多疑和自我保护的。

这种文本的部分力量在于将读者置于一种防卫的位置上，将读者当作作者所要揭露的、潜在的无知的根源。以这种“被告”姿态，读者被逐渐地引入民族志作者自己已开始学习的巫术话语之中。这种话语只有通过介绍案件的破译（包括自由地引用与被巫术迷惑的人和未被巫术迷惑的人进行的访谈所得到的材料）才能予以阐明。法弗雷特－萨达的分析步骤是：先揭示乡民的话语是如何运作的，继之揭示他们所选择的词语是如何地

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

恰当，最后揭示她自己是如何逐渐地了解和运用他们的做法。这种文本策略与心理疗法的体验是类似的，它使读者同时把其注意力放在语言和他们所介入的心理动力过程之中。

上述两种不同的现代主义实验，或多或少地潜藏着有人类学家对自己的社会进行文化批评的倾向。我们在下一章中将会回到这个论题上来。

第三种现代主义民族志是由报道人和人类学家共同创作的合作文本。在早期的民族志里，报道人只是例行地为人类学者写出材料，让人类学者把材料列入民族志报告[正如在印第安人乔治·亨特(George Hunt)与弗兰兹·博厄斯之间著名的合作那样]。正如詹姆斯·克里福德(1982)最近提醒我们的，莫里斯·林哈特(Maurice Leenhardt)早已力图采用合作的形式，他不仅利用合作达成信息资料的准确性，而且还主张通过介入互动式的探究，来提供一面自我反观的镜子，把这面镜子当成刺激报道人的自我批评和自我改变的药剂。林哈特起初是一名传教士，虽然他不是一名大喊大叫的灵魂猎人，但是他认为与土著进行观念澄清上的合作有利于把异教徒推向基督教的启蒙。

最近出版了其他一些合作性文本。例如，伊安·马伊耐波(Ian Majnep)与拉尔夫·布尔麦尔(Ralph Bulmer)合作了《我的卡兰乡村之鸟》(1977)一书；多那尔德·M·巴赫(Donald M. Bahr)、朱安·格雷戈里欧(Juan Gregorio)、大卫·I·洛佩兹(David I. Lopez)与阿尔伯特·阿尔瓦雷兹(Ailert Alvarez)合作了《皮曼人的萨满信仰》(1974)一书。这些研究的最为令人关注的方面，是他们引进的对位法(polyphony)。“对位法”就是让不同声音、不同观点在民族志文本中同时展开。克里福德(1983b)揭示了维克多·特纳在把穆祖那(Muchona)作为其主要报道人时(1960

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

年在卡萨格兰德)如何降低了第三参与者卡希那卡吉(Kashinakaji)的作用,卡希那卡吉曾帮助特纳把穆祖的语言翻译成一种特纳能够较好地把握的语言。特纳把多种声音、多种观点消减为一种双边的对话,使得对话隶属于权威的民族志作家的一元化观点。比特纳更为高明的做法是,在民族志中保留文化现实的不同视野,将民族志文本转换成不同视野的展示和互动。为了达到多视野的目的,作者可以在文本中直接收入报道人所提供的材料,也可以在文本中全面包容不同阶段或利益集团的习语。这样做,民族志文本就更容易为广大读者所理解和接受,从而超越原有的专业读者面。

最后,第四种现代主义民族志是以文森特·克拉潘扎诺的著作《图哈米:一个摩洛哥人的图像》(1980b)为代表的,此书也许是我们已考虑到的现代主义实验文本当中最具有挑战性的一种。它把一个人的生活史和一次访谈的阐说当成一个难题,让读者与作者一起解释。对于克拉潘扎诺(及其读者)来说,叙述中最为困难的部分是这样一些时刻,即当图哈米表达他的痛苦和困境之感的时候,他大量采用来源于我们一般认为的现实生活和来自于幻想的过去的生动隐喻。克拉潘扎诺认为,心灵的沟通和幻想的语言隐喻,是表述经验的有效手段。可是,心灵与隐喻的描写在现实主义文本的叙事模式中是无法充分地展开的,它需要更为卓越的解释技巧。另外,解释可能导致作者把曲解强加在对象身上,而变成一种"过度解释"。因此,克拉潘扎诺在书中提供了经他编辑的访谈笔录,邀请读者一起对这些素材进行解释。他自己也提供一些评论,包括他对田野工作中发生的信息传递的看法,以及对他自己在这一阐述的过程中被迫担当"治疗者"的角色而产生的不悦。但是,《图哈米》修辞力量主

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

要来自于克拉潘扎诺对文本权威的淡化。民族志作者通常在自己的叙述中具有权威性，克拉潘扎诺与此不同，他把人类学探究当作神话描述出来，留出余地让读者进入到探究的过程中去。

《图哈米》这本书的主要内容是关于个人用以表达自身困境的隐喻和其他手段，以及这些手段在传译过程中出现的解释难题。传译是访谈情境的一个基本部分，也是图哈米和克拉潘扎诺对现实的描述的一个组成部分。传译的处理是一个过去的民族志很少考虑到的具有挑战意义的问题。《图哈米》一书读起来难度很大，这不仅因为它是一个复杂的课题，而且也因为文本中的基本资料曾经过作者的高度剪辑。这本书让人感觉作者似乎很犹疑，究竟他是在向读者展示自己在译解图哈米话语时所面临的困惑，还是在向读者阐述他的文稿如何真实地代表对话的原本过程。换言之，这一文本类似于它所描述的一系列互动片段的凑合。如果作者明确地把文本定位在解释的困境之内，那么这部作品就超越了传统民族志现实主义的惯例，因为它与后者不同，强调对一种现实的唤起(evocation)，而不强调对其进行直接的表述。[5]

克拉潘扎诺的文本突破了传统的生活史框架。虽然它因企图表述实际访谈情况而保留了“现实主义”色彩，但是它属于自觉地采用现代主义技术的最早的主要实验之一。它的片段式描写表现出几乎是超现实主义的力量；它熟练地使用文学形式，以捕获风格、状态和情感的基调；而且它有效地使读者怀着意趣参与到解释的工作中去。不过，这部作品面临着我们对索丝塔克的《妮莎》所提出的同样问题：对话的剪辑工作究竟是如何进行的？对言语中的个人展开社会场域的评注不是十分重要吗？图哈米的个人性(individuality)是以何种方式具有人观的意义、

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

以何种方式表现出摩洛哥人生活的某一特定文化片段?

根据克拉潘扎诺对麦肯尼斯贫民窟地区神疗教派成员哈马沙(Hamadsha)的另一项研究工作(1973),读者不妨可以将图哈米的描绘与都市不层无产者的意识进行比照。图哈米无法找到有保障的工作,无法找到一个合适的家,这种困境数次干扰了他的神经条件,这虽然未达到明显的医学病理状态,但是却严重到使他定期地患病,并经常被送入医院治疗。他使用几乎可以与现实的叙述相互转化的幻想同样有效的隐喻,来表达他的生存的艰辛和无奈。

对图哈米作出这样的社会学处置并未解释出什么东西,但却使图哈米的叙述成为民族志纪实,从而具有更重要的意义。至少,克拉潘扎诺对现代主义表达形式所进行的实验,鼓励了其他实验民族志作者去思考个人的叙述如何被建构以及异文化中生活经验的生动鲜明性如何能够被传递。

关于民族志诗歌、电影及小说

正在改变着传统民族志的叙述实验,是我们为这本书所限定的主题。在当代世界中,民族志叙述已无法充分体现经验的文化差异。为这一感受所激发,其他的实验已更为彻底地转向表述的不同风格和手段。与我们在这里考虑的民族志展示实验形成对照,这种转向也许表明有些人类学者已对传统风格的叙述能力的进一步发展缺乏信心。这些种类的当代研究工作是现时实验时代的一部分,也值得我们像考察传统民族志的转向情况那样,予以详细地专述。不过,我们在此所能做的是对它们做

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

一点简要的记录。

民族志诗歌把土著口头叙述当作文学形式，并力图建立体现文化原貌的方法对之加以解读。一些主要的研究（例如：Hymes 1981），是按照形式主义的样式发展起来的，它们运用谱系法捕获口头叙事的情感、动觉以及其他口头演示的层面。别的研究（例如：Tedlock 1983；Jackson 1982）仍然没有超出我们业已讨论过的对话和解释学的范畴。这些作品主要是口头文本的翻译，它们对于理解田野工作场合的阐述和口头文本向写作文本的转换等问题，具有特别重要的说明作用。铁德洛克（Tedlock）在翻译波波尔·福（Popol Vuh）的诗作（1985）时，利用了诗歌使用者的翻译知识，他的做法十分值得其他译者效法；在他的翻译中，口头叙述是一种补充文本的评论。

民族志诗歌还包括人类学者自己的文学作品的创作。文学创作是民族志研究经验的另一种表达方式。例如，现在有不少人关注古今人类学家所写的诗歌［参见 Rose 对 Stanley Diamond 诗作的研究（1983）、Tyler 对 Paul Friedrich 诗作的研究（1984）以及 Handler 对 Edward Sapir 诗作的研究（1983）］，也有一些人兴趣自觉实验著作中的自传部分（参见 Rose 1982）。最近出版的《关于整体的专题论文集》（Rothenberg 夫妇合编 1983）试图在人类学与土著文学产品之间建立联系。考虑到田野工作本身是合作的成果，民族志诗歌向那种将文本产品看作是个人性的传统观点提出了挑战；由人类学者和民族志研究对象在各自的时间和文化空间上分别创作出来的作品，在一种更为重要的意义上，是属于同一个不可分割的创造领域，其著作权的归属具有难以解释的模糊性。

除了在田野工作中被研究者的口头叙述之外，来自于第三

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

世界大部分地区的大量当代小说和文学作品，也正在成为民族志与文学批评综合分析的对象（例如：Fischer 1984）。这些文学作品不仅提供了任何其他形式所无法替代的土著经验表达，而且也像我们自己社会中类似的文学作品那样，构成了本土评论的自传体民族志（autoethnography），对于本土经验的表述十分重要。对于人类学家来说，第三世界的文学之所以重要，不仅因为它们是人类学者在田野中从事研究工作的指南，而且也因为它们暗示了民族志形式可以被改造为对本土文学和民族志田野工作共同关注的文化经验描写。

最初，民族志对影视媒介的兴趣，反映了人类学者对 30 年代在美国活跃起来的纪实现实主义的期望。纪实现实主义者主张，在传递其对象的经验方面，影视较之于写作形式有着巨大的优越性，它能传递得更加自然、更加不成问题。带着这一态度而拍摄下来的绝大多数民族志电影，常变得过于单调并过于表现猎奇色彩，这种状况已经迫使人类学者重新考虑影视媒介的运用问题。受到对商业性与“艺术”电影的批评之影响，当代民族志电影的实践者已清楚地意识到，民族志电影如同文本作品一样，也是一种被建构出来的文本。因此，民族志电影制作提出了类似于对民族志写作所提出的那些挑战：这些包括叙述和焦点、剪辑和反省等问题。也许，民族志电影无法取代民族志写作文本。但是，在视觉媒体强有力地与写作文本争夺消费者（包括知识分子和学术界）的社会里，它的确可能比民族志写作文本更具优越性。

对于那些意识到传统文本形式不足以描绘被研究者的生活复杂性的田野工作者来说，民族志小说长期以来已经成为一种持久的实验形式。在这些田野工作者的作品里，小说的运用与科学专著界线分明，但被容许存在；最经常的情况是，小说是作

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

为一种次要、多少有点想像性的民族志文集的构成部分而出现的。类似于这种民族志小说的情况，还存在着一种较古老而又更受欢迎的历史小说文体。历史小说用故事形式来处理历史事实，它们的质量如何已经引起相当多的争论。这一属于历史学家的问题对人类学者来说也同样具有相关性，人类学者对那些故事型民族志所具备的有效性也提出了质疑。

在民族志本身范围内运用小说或小说手段则是另外一回事。目前有些实验性的作品之所以成为富于吸引力的文本写作策略，是因为它们为了表述经验和描述发生于田野工作者与异文化中的被研究者之间的遭遇，采用了对个人生活方面进行深究的取向，力图表现多种视野、多种心声。考虑隐私的保护或叙述的影响等职业伦理问题，人类学者在建构文本的过程中，对事件、事实以及现实中真实人物事件进行重新安排，这就允许了人类学者在民族志叙述报道中使用小说虚构的方法或手段。对于民族志或历史叙述中虚构手法的运用这一问题，已经有一些讨论(参见 Webster 1983，与 de Certeau 1983)，不过最为精致的讨论是在新闻学当中发展起来的。它是在 60 年代有关新派新闻学(New Journalism)的讨论中产生出来的(Wolfe 和 Johnson 1973)。新派新闻学使用耸人听闻的故事手法，提高读者对新闻报道对象的经验的感受。从那时起，同样的争论不时地出现。例如，水门事件之后，对于调查性新闻的呼吁，以及最近发生的《纽约客》允许一位作者在实况报道中使用虚构手法(参见：Dowd，《纽约时报》1974 年 6 月 19 日，第 1 版)。对于民族志而言，关键在于为了创设出更有效的描述和分析跨文化经验的方法，人类学者利用了吸引人的虚构手法。类似于新闻报道，虚构手法的效果使民族志的科学和实证形象出现了问题。[6]

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

第4章 叙说世界历史的政治经济过程：大体系里的可知社区

学界对解释性民族志的异议通常是，为了尽可能丰富地描绘本土观点，它不惜忽略权力、利益、经济以及历史变迁等“冷酷”、“硬如磐石”的问题。虽然这一异议具有某些合理性，但是许多解释性民族志现在已经力图在被研究者的生活环境范围内，重视并考虑权力关系和历史问题。不过，我们感到对“符号与意义”民族志传统的指责，似乎含有一个更为激进的挑战：如何充分地表述较大的、非个人的政治体系中“地方文化世界”的角色？如果我们像以往的民族志那样，把地方文化当成与世隔绝的单位、把市场和国家力量的冲击当成外在力量的话，那么上述问题将不难解答。不过，有这样一种观念使表述富有挑战性，并成为实验的焦点之一，这种观念就是：“外部力量”实际上是文化单位本身的内在组成部分。因此，即使当我们描写前一章中已经讨论过的文化过程的纵深层面，外部力量也必须被考虑在内，并得到如实的记录。

在其关于社会现实主义小说的讨论中(1977, 1981b)，马克思主义文学评论家雷蒙德·威廉斯(Raymond Williams)提出了一些与此类民族志实验相关的基本问题。威廉斯所关心的问题

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

是，在现实主义小说情节和人物组合的特定叙述框架内，表述整体世界和复杂社会结构所面临的日益窘迫的处境。凭借查尔斯·狄更斯或托马斯·哈代的伟大技巧，我们尚且可以对19世纪工业资本主义的世界进行成功的表述。但是，即使是对具有政治和历史敏感性的现实主义者来说，描写20世纪晚期资本主义的复杂性和规模，似乎依然是一项艰难的任务。实验需要把小说家认识（民族志作者观察）的可知社区与"黑暗的不可知的"世界结合起来。为此，威廉斯建议采用"综合性文本"。这种文本可以将有关语言和风情的民族志式详情细节，与抽象地影响着社区、同时成为具体人物（民族志对象）的生活内在化组成部分的外在体系联系起来。

威廉斯的主要概念是"情感结构"（structure of feeling），作为现实主义作品的要点，"情感结构"把受到充分描述的日常生活经验与大体系和意识形态的微妙表达联结起来。西方理论界长期惯于把社会或文化的状况视为社会行动者塑造并理解的固定式样。威廉斯使用"情感结构"这一概念，为的是避开这种根深蒂固的习惯的约束。"情感结构"的概念与西方理论界固有的看法不同，它主张把经验的、个人的和情感的事项，放在生活的领域中来考察。而生活的领域不仅的确是结构化的，而且具有内在的社会性。生活的领域复杂地体现了全球政治经济体系中原有的支配性势力和新出现的潮流对语言、情感和想像方面的潜在影响。威廉斯对现代社会的现实主义描述所提出的要求，是十分复杂的。诚然，他的概念决不是没有任何问题。但是，他确实清楚地界定了小说或民族志实验的任务。实验就是力图将以前对于理解特定社会环境中被研究者的观念的偏好，与准确地表述较大势力的渗透所面临的困难融合在一

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

起进行考察。

世界各地的大多数地方文化，都是文化的剥削、抵抗和兼容史的产物。因而，目前实验时代的潜在任务，就是修正民族志描述的传统惯例，避免以自在的、同质的、以及相当大程度上反历史的文化单位为背景来构造变迁的图景，强调将文化情境看作是不断流动的状态。文化的流动性表现在：文化处于既外在于又内在于地方场合的广阔影响过程之中，保持着一种永恒的、具有历史敏感性的抵制和兼容状态。

这一新潮的实验，可以根据研究任务的不同而加以进一步分类。本章的结构是依据此一分类而安排的。在新潮的民族志实验中，有些晚近出版的民族志最为关注解释性的研究和政治经济学观察（如马克思主义的政治经济学，以及最近的所谓"世界体系理论"）的结合。作为对过去民族志写作的非历史色彩的反动，另一些新近出版的文本将本土历史意识的形式和内容作为他们的问题，将之与西方人用以理解第三世界民族的经验的支配性历史叙述形式并置起来。因而，历史化了的民族志，不仅对自身反历史的过去作出纠正，而且还对西方学术界"吸收"世界上的"无时间"（timeless）文化的方式展开批判。

对涉及政治经济问题的民族志，我们采用如下分类加以讨论：首先，我们讨论民族志对于传统上以政治和经济体系为研究焦点的学科所具有的吸引力；其次，我们讨论在人类学内部解释性的观点和政治经济观点的结合；最后，我们讨论将民族志与政治经济分析联合起来的"悬而未决"的文本类型问题。涉及政治经济问题的民族志被预想为实验的理念，但它们在已有的努力中（不管在人类学、政治经济学，还是其他学科）还只获得不完全的成就。

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

政治经济学中的民族志气氛

政治经济学在经济学中，是一个用以称呼与历史学、政治学和国家理论不可分割的经济研究的旧名称。在亚当·斯密提出的自律性市场理论逐渐流行和发展以后，政治经济学这一名词和它所代表的学科，在19世纪期间衰落了。结果，经济学的研究变得与政治学的研究相分离。在最近一个时期，“政治经济学”这个术语再度被引用，一些受过传统训练的经济学者和政治学者宣称自己是“政治经济学家”。

目前“政治经济学”一词的使用，与三种参考性的理论系统有密切联系，它们是：有关民主社会公众选择和集体行为困境的文献；现代马克思主义，尤其是关于第三世界的依赖性和低度发展的马克思主义著作；总体意义上对于由民族－国家构成的世界体系的历史发展过程中政治过程和经济行为的相互决定性的研究旨趣。

我们的兴趣主要是第三种倾向。我们认为，在政治学和经济学研究的传统学术分工范围之内，此一倾向包涵着一种对人文科学的表述危机的认识。以前占支配地位的现实描述框架，分割了自由民族－国家中的市场研究和政治研究。从美国的角度看，下面的几个变化正在削弱人们对这种学科分化的自信：第二次世界大战后美国居于霸权地位的国际格局的瓦解（例如，布雷顿森林协定（Bretton Woods agreements）的崩溃，带来了富国与穷国之间金融关系的混乱；北大西洋公约组织等政治－军事联盟的式微等等）；国内“新政”（New Deal）自由意识形态的没落

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

(政权机构范围内权力的转移,以及党派政治制度在社会现实中所起政治联盟作用的消失,证明了这一点)。70 年代,对这些趋势的意识逐步成长起来。随之,一些自由的、主流派学者向政治学和经济学的重新整合为政治经济学迈开了前进步伐。

从我们的观点来看,现在令人印象最深刻的是存在于经济学家当中的一种感受,即他们对政治和经济过程的现实理解所持的怀疑态度。政治和经济过程比表面上似乎能够表述事实的主导范式要复杂得多,因而它要求政治经济学去完成一个新任务,即自下往上地重建对宏观体系的理解。其最为激进的形式是,新政治经济学被推向精确的、解释的和文化的政治经济学,并最终被推向民族志的政治经济学。[1]

马克思主义一直是政治经济学赖以保持其活力的长久不衰的理论构架,而由沃勒斯坦(Immanuel Wallerstein)在 70 年代早期(1974)创立的世界体系理论(world-system theory)对美国的社会思潮产生了重大影响。沃勒斯坦汲取了法国历史学家费尔南·布罗代尔(Fernand Braudel)的著作成果,参考拉丁美洲依附理论家的预见,直接地对 50 至 60 年代的发展理论的失败提出挑战,在非历史的和分化的政治学、经济学和社会学学科内部提出解释第三世界变迁的看法。他认为,当代的第三世界,或世界的任何其他地区,都必须被放在 16 世纪以来资本主义世界经济发展的历史环境中去理解。为了对此一历史进行理论解说,沃勒斯坦主张运用科际合作。他认为,社会理论应该与世界历史事件和过程的详细考察紧密相联,才可能具有有效性。尽管这一对世界资本主义历史的重要解释吸收了马克思主义的思想,但是它仍然为复兴美国社会科学界对政治经济学的兴趣提供了一个开放的理论参照系和取向。

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

意味深长的是，世界体系理论之出现，正值社会科学研究者全面感受到世界的变迁之时。当时，社会科学家不仅对占支配地位的理论范式失去信心，而且对范式本身的统治霸权也正在丧失信心。世界体系理论之出现符合了理论界的要求。它的确是一种有关社会和历史的宏观视角，而它的真正魅力在于其简单(有时过分简单)的理论阐述，这与它强调通过历史细节的解释来设置概念的观点形成了鲜明的对照。因此，世界体系理论与其说是一种充分发展的理论，还不如说是一种用来争论和探讨的框架。而这些争论大大有赖于政治经济学中具有民族志和历史敏锐性的研究。

沃勒斯坦描述资本主义世界体系的依据，是他对世界政治和经济发展作出的中心(central)、半边缘(semiperipheral)和边缘(peripheral)地区的划分，以及他对这些地区之间关系的转变和历史状况的陈述。这一理论的有效性问题，以及沃勒斯坦把它用在解释过去四个多世纪各个地区情景的变化所引起的问题，已经引起了激烈的争论。不必考虑对此一理论的评估或它在现时的地位，重要的是此一理论大纲的争论促进了政治经济学研究。世界体系理论并没有被塑造成一种教条或带有50年代风格的范式，它作为一种一般性理论取向而延用至今，并在区域和历史时期的详尽研究中得以兴旺发达。政治经济学所强调的不是“体系”，政治经济学家已经在恰当的时候将他们的注意力集中在区域和具体地点的历史和民族志条件的深入分析上。尽管沃勒斯坦本人试图把世界体系理论当成一个具有政治观点的学派的基础，但是这一理论对社会科学的分散研究所具有的取向上和定位上的影响，具有更重要的意义。它已强有力地传播了这样的一个观念：任何一个历史或民族志研究计划，只有把

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

自己放在较大的世界政治经济历史框架中，才能获得自身的意义。

世界体系理论成为政治经济学研究的灵活、有效的理论方法框架，既说明了当前学术界对范式的怀疑以及对自由展示概念和方法的重视，也说明了政治经济学已经开始努力在微观过程的描写中，注意较大世界历史潮流和趋势的图景。政治经济学已在对有缺陷的宏观体系模式进行再思考，同时把注意力转向对地方情境的密切观察。在注意力的转移过程中，地方情境成为它与民族志之间的接触点。

现在有着相当数量的政治经济学研究，要么本身就是完全的民族志类型的课题，要么是在分析的关键接合点上采用类似于民族志的视野对研究对象加以考察。保罗·威利斯(Paul Willis)的《学着劳动》(1981[1977])也许是前一种研究中最为精致的代表性著作。《学着劳动》是一项英国学派的研究，它描写的是男性工人如何在学校中受训练，以及学校训练如何最终把他们改造成工业生产的劳动力。威利斯主张，组织现代社会的非个人过程，必须被理解为以一种偶然的、并非逻辑上必然的方式出现的历史与文化产品。对这一过程的理解，要求研究者充分地探究微妙的细节、行为方式以及在日常生活中展示的语话模式。威利斯用马克思主义这种主要范式的抽象概念进行他的研究。不过，他认为必须借助于民族志的探究，把类似的大范式转译为建立在日常生活基础上的文化术语。系统分析把人类对象深藏于抽象语言之中，而为了获得对人类对象的彻底理解，我们务必将人看成存在者。如果没有民族志，人们只能想像复杂的宏观过程对真实社会行为者产生什么影响。因而，作为对经验变迁的一种敏锐记录，民族志克服了与现实不连贯的系统观

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

察的缺点，对描写现实具有关键性意义。

威利斯既明确地关注他所研究的工人阶级对资本主义本质的杰出洞察力，又十分清楚地了解工人阶级对自己在学校中桀骜不驯表现的讽刺性不是十分理解。在抵制学校环境的过程中，工人阶级形成一些态度和实践，将自己"锁定"在他们的阶级立场和阶级地位中，减少自己向上层社会流动的可能性。因而，"抵制"是资本主义的阶级关系再生产过程中的内在组成部分。在学校训练层面上的文化习得与抵制的当地条件、与在车间层面上的资本主义生产情境，两者之间的联系是在不知不觉中产生的。

威利斯是在马克思主义的修辞和理论框架内进行研究的。但是，他对所熟悉的大型政治经济秩序意象的利用，并不是为了权宜地使他能够将其精力集中于某一特殊具体场所的民族志分析之中。相反，对于英国知识分子和相当多的工人阶级来说，在历史上社会主义/马克思主义理论本身一直都是一种渗透性极强的本土解释框架。威利斯借助于民族志方法，为激进的左派读者澄清了车间、政府学校部门以及大学对于资本主义的不同本土理解及其相对有效性、广度和洞察力。威利斯指出，尽管无产阶级和学院式社会主义者对于资本主义具有同等精深的理解，但是两者之间的沟通和经验存在着"文化隔阂"。因此，在其英国的特殊条件下，威利斯的民族志具有一定的政治动机，它所要评论的是社会主义阵营形成的可能条件。

另一项研究是查尔斯·萨贝尔(Charles Sabel)所做的。在《工作和政治》(1982)一书中，萨贝尔策略性地使用民族志的视野，将他的讨论置于对工业社会劳动过程的传统理解方式的批评上，然后利用意大利的个案材料来说明一个更具雄心的论点。

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

萨贝尔从最为理论化的视角考察了新福特主义(即批量生产模式)这种工业化中心意识形态和实践的全球霸权之崩溃过程。他为复兴非集权的灵活生产模式辩护。非集权的灵活生产模式是依赖手工业的生产模式,绝大多数学者曾假设在高技术社会中,这种生产模式不再具有实际效用。萨贝尔提供了一个详尽的现实生活个案作为证据,描写了60年代晚期意大利北部的"第三区"新福特主义生产模式如何在现实上被手工业生产模式的现代形式所取代。当时,大型的工厂被成功地重新组织为分散的、高技术的车间。萨贝尔事实上是十分聪明的民族志观察者,他用敏锐的目光观察了导致这种转换的政治策略,既看到精英决策的作用,又看到基层车间的作用。他特别展现了基层车间的深入民族志观察:各类工人如何生活和表现,如何在小规模高技术生产单元组成结构中互动。其著作的威力在于:作者以民族志的方式记录了一个个案,并在个案中用一般性术语提出替代批量生产提出的不同选择,指出批量生产只适应于历史和区域条件与意大利不同的地方。

在分析劳资关系这个在劳动历史研究中最为经常探讨的论题时,萨贝尔显示出了民族志知识所可能作出的贡献。他深入了解各种类型的工人在技术和观点方面的差异性,并在此认识基础上对工人阶级内部分化作出精细的分类,从而对曾在学术界工业关系和劳动过程问题研究方面居支配地位的"资本家－工人"或"管理者－工人"的简单二分模式提出批评。通过民族志描写,萨贝尔展示了具体的分化细节,揭示这些细节如何可以用于阐释工业组织变迁和转型的"大图景"问题,揭示绝大多数工业过程理论所暴露出来的对"实在"条件的迟钝及其解释或影响实在条件的能力之局限性。[2]

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

在当代特别地受到民族志方法影响的政治经济学研究中，皮埃尔·布尔迪厄(Pierre Bourdieu, 1977)、克里福德·吉尔兹(1973a)和马歇尔·萨林斯(Marshall Sahlins, 1976)等杰出作家的著作被普遍广泛地援引。这三位学者以不同的途径，提倡文化分析的自主性以及在陈述传统上用抽象系统和结构概念来描述的问题时所表现出来的威力。他们每一位都以独特的文风论证民族志视角的优越性，并有力地论证了交流过程和意义如何成为政治和经济利益结构的组成要素。这些作家的作品经常被当作对新理论和新方针的创设有用的参考系而加以引用，它们经常成为政治经济学文本的修辞符号，尽管政治经济学的文本中分析的重点仍是或者应该是它们学科本身关注的问题。

人类学中政治经济学与解释学的契合

显然，民族志和解释人类学为其他学科转向政治经济学做出了重要的贡献。那么，其他学科与人类学相互之间的影响情况如何？至少从戈德弗瑞·威尔逊(Godfrey Wilson)和马克斯·格拉克曼开始，人类学就十分关注政治经济学问题。威尔逊和格拉克曼在40年代所设计的英属东非研究计划，探讨殖民主义如何把劳动力引入城镇和工厂，削弱部落经济政治和本土社会制度。不过，40年代以来，为了避免考察较大的殖民地政治经济体系本身的问题，绝大多数的民族志倾向于把自己的研究局限于局部地方社会，相对地缺少历史观点。与英国学术倾向相反，美国人类学发展出一个关注政治经济学问题并受马克思主义者影响的深厚传统。埃里克·沃尔夫(Eric Wolf)、西敏司

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

(Sidney Mintz)、朱妮·娜丝(June Nash)和埃其诺尔·里柯克(Eleanor Leacock)等学者于60年代率先发起政治经济学潮流。但是,这一学派倾向于将自己与同时代文化人类学中发生的精美的民族志解释学派隔离开来。这一传统退却到古典马克思主义中去,将文化降级为一个附属的结构,把文化人类学者本身当成唯心论加以抛弃。

就其部分而言,解释人类学本应在田野工作中和民族志的写作中对政治经济学课题和历史过程倾注足够的注意力。可是,与这一流派的某些成员的意愿相违,它显然未能如其所应做的那样对上述问题加以重视。现在可能急需把保留解释观并对意义感兴趣的民族志实践,与具有政治经济学和历史意蕴的其他一些研究计划彻底地结合起来。

将最好的政治经济学研究与最好的人类学文化分析研究协调起来,是十分难以完成的任务。由埃里克·沃尔夫最近所著《欧洲和无历史的人们》(1982)很好地说明了这一点。在当代人类学中,沃尔夫的作品既是世界体系理论框架的人类学变体,又是政治经济学视野的权威性陈述。这本著作把民族志的传统研究对象——第三世界的部落和乡民与欧洲——置于资本主义历史的场景中作出极为精彩的宏观概览。然而,它全面地忽略了文化。也许,这是因为沃尔夫将"文化"与一度淹没被研究者的生活史维度的人类学联系起来的缘故。沃尔夫所希望的是开拓一个重视被研究者的历史的领域。在简短的后记里,沃尔夫将文化解释的观点看作是意识形态范畴内的一种唯心主义,将文化归属为古典马克思主义的上层建筑。在做了这样一种精致复杂的全球性分析之后,沃尔夫对文化的论述几乎不能令人满意。

在解释学分析这一边,"生产"或"实践"等概念的使用近来

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

变得十分时髦(例如,参见:Bourdieu 1977;Fabian 1983)。潜藏于这些术语使用中的涵义似乎是,文化意义和象征符号的生产是社会行动的中心实践或过程,它们现在应该比符号和意义的系统性注释受到更多的强调。从部分的意义上讲,这是针对人们观念中解释学对内容和形式的不平衡处理而提出的,它的抗衡就是力图对解释人类学重新定位,使之平等地对待形式和内容,并关注行动的意义。

不过,更为重要的是,马克思主义关键词"生产"(及布尔迪厄的"象征资本"这种衍生概念)的使用,预示着人类学者正在用自己的方式面对唯物主义和政治经济学观点。意义和象征的文化建构是政治经济学的固有问题;反过来,政治经济学问题本质上就是意义和象征的冲突问题。因此,文化生产这一术语的使用再一次表明,把政治经济学和解释学之间的差别,与唯物主义者和唯心主义者之间的差别等同看待,显然是靠不住的。解释分析强调文化生产的动向,在民族志写作中尚未充分体现出来。但是,它是一种力图超越当代社会与文化人类学分化的努力,因而十分引人注目[3]。

有些人类学作品的文化研究很弱,政治经济学的分析却很强;另一些人类学作品文化分析很强,政治经济学则很弱。这种两难的困境,主要是一个表述或文本建构问题,而不是良好意愿或政治信念的差异问题。意识形态方面的激进学者有的从事解释人类学研究,有的从事政治经济学研究;保守主义者和浪漫主义者在两种流派中也各有分化。

解释传统产出的文本具有一个优点,它们比较自觉地力图解决上述困境,而那些源自政治经济学传统的文本,大部分贬低文化分析,而且有的还满足于现状,看不到有何困境可以解决。

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

现今，整个学术界对于知识范式建构的信任感十分低落。解释人类学之所以具有其价值，原因在于它不以单一学科范式为指导，也不以支配范式的建构为目标，它以一种独特的方式进行灵活、自由的实验。假使政治经济学与解释学是相对立的话，那么这正是因为它是缺乏这种灵活性和自由度的学科。

我们尚待写出对历史和经济富有充分说明意义的解释人类学。如何描写同质化和贫富分化的世界体系中举足轻重的多元文化差异？目前，被研究者远非与人类学者来自的世界体系无关，远非与人类学者的世界主义意识相隔离，他们比起人类学者即使不是更多地、也是同样地关注着这一体系的运作，使民族志作者面临着认真考察已成长起来的“逆民族志”(counterethnography)。这一世界体系如何考虑观点和视野的相互交流？最为重要的是，视社会文化为空间和时间上与世隔离的单位这一假设，深藏于传统民族志对其研究对象的构筑之中，但它必须得到修正。这些疑问和问题的解决，首先需要我们对人类学者借以从概念上建构其研究对象的基本假设进行彻底的重新评估。

在我们尽力从解释人类学领域中寻找处理这些问题的现存实例和前景之后，我们发现在众多民族志风格之中，存在两种可能有潜力发展出新的视野的类型。第一，现已相当发达的有关乡民社会持续转型的描写，必须通过缩影反映较大实体，从而具有结合解释人类学与历史学和政治经济学的潜力。第二，虽然对中产阶级、精英、职业者以及工业生产力重组的民族志研究方兴未艾，但是它们也可能产生这种结合。因为它们关注的是超越隔离社区的阶级和族群，所以它们的确可能既具有清晰性和针对性的解释特性，又对政治经济学的问题具有敏感性。

另外，广义的马克思主义概念框架之内也正在蕴育着许多

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

政治经济学的实验。马克思主义可能不是唯一的实验框架；不过，作为一种对具有政治经济学旨趣的民族志的必要补充，悠久的马克思主义写作传统中十分完整而明晰的资本主义理论分析框架(包括比较近期发表的较为折衷的世界体系理论家的作品)，仍是最强有力的大体系背景意象。根据资本主义理论而推断出世界秩序观点，无论在西方世界还是在第三世界，都依然是人类学家从事研究工作的通用知识资产。对于解释民族志作者而言，这一意象的使用是一种巨大的修辞优势，尽管他们都致力于分析并阐明地方性情状，他们仍需要将其研究的对象置于一种既存的政治经济史背景中予以考察。

这些理论实验的抱负在于，它们将最终以自下而上的方式重构，甚至取代诸如马克思主义资本主义观的大范式。但是，如果没有民族志研究，那么这种意欲涵盖万千事物的理论，将失去与变迁中的社会现实的联系。举一个例子说，马克思的《资本论》有一章是关于商品拜物教的，它因提供一个有关资本主义过程的文化层面的经典论述，成为被广泛接受的观点。马克思认为，在资本主义社会里，系统的社会关系被嵌入生产过程之中，并在生产者对商品的偶像化和移情意识中获得表现。他所写的这一章节，成为解释人类学对资本主义理论加以文化考察的切入点[例如，由杜勒金(Dolgin)、肯尼则尔(Kemnitzer)和施耐德(Schneider)编辑的一部重要的象征人类学读本(1977)把这一章列为其内容之一，承认其在象征分析中的价值]。问题是：民族志地方性研究计划中诸如此类的精心之作，是否仅仅是通过补充而修正有关资本主义社会的理论，还是终将与这一理论的比较广泛的假设发生抵触而取而代之？

在那些广义马克思主义文化视野之内从事研究工作的民族

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

志作者当中，最显著而直接的研究课题是工人阶级的组成和生活状况。的确，工人阶级的组成和生活状况是近期许多解释性的政治经济学研究（如威利斯和萨贝尔的研究）的集中研究对象。这一类研究关注的是，农业社会的新工人阶级的起源问题，以及工业化民主国家中社会和文化如何一代接一代地再生产老一辈工人阶级的问题。在马克思主义的资本主义理论中没有得到很好地确认的其他社会阶级和群体，也终将由责无旁贷的民族志作者去揭示和发现。通过分析这些社会阶级和群体，人类学者可以提出新概念并对旧的社会理论进行修正。例如，仅仅依据马克思主义或现代化理论来描写今日的伊斯兰世界，就会把这一复杂的体系简单地说成是抵抗或实行资本主义的产物而忽略一个事实：文化理解导致了支持霍梅尼的穆斯林兄弟会和伊斯兰圣战者之间的分分合合（参见 Fischer 1982c）。然而，大部分非伊斯兰世界的读者都没有意识到，占世界人口五分之一的伊斯兰世界存在严重的内部分化。他们也没有意识到，描写此类分化的文本值得一读。民族志的任务首先在于：为获得历史的政治经济学理解而重塑我们占主导地位的宏观理论（例如资本主义理论），充分表述人类学者力图解说的地方情景多样性和复杂性。

陶西格（Michael Taussig）的著作《南美的魔鬼与商品拜物教》（1980）和纳什（June Nash）的《我们吃矿与矿吃我们》（1979）这两部实验性作品，跨越人类学研究中解释传统和政治经济学传统之间的鸿沟，并已经挑起了相当多的争论。两者都以资本主义如何塑造南美劳动阶级为主题，而且都强调文化分析。其中，陶西格的著作是以一种更具挑衅性的笔调写成的，因而也许拥有更广泛的读者，它描述哥伦比亚乡民和玻利维亚锡矿工人

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

对自己被整合进货币经济和无产阶级工薪劳动者所作出的反应。陶西格在书中的前一部分对马克思的商品拜物教概念进行冗长的探讨，接着具体解说了当地人如何把市场和资本主义过程当成罪恶看待。陶西格说，季节性地为大农场劳动的哥伦比亚小农，采用自然经济的角度看问题，他们的价值观念仅与他们自己的土地相关联。他们把金钱看作不结果实、不具有生产性的东西。在他们的眼中，金钱只与为世界市场而生产的大农场经济有联系。他们诅咒说，获得金钱的人是与魔鬼订了密约的，他们在土地上播种了具有金钱价值的东西，使土地不再肥沃，作为报应，契约的订立者将最终在痛苦中死去。这种与魔鬼所进行的订立契约活动只发生在与世界资本主义有关的种植园上，而从来不发生在农民自己的土地上以及他们之间进行的劳动力交换或雇佣上。

陶西格的第二个研究个案是与哥伦比亚农民无产阶级形成比较的玻利维亚锡矿工人。玻利维亚矿工与哥伦比亚农民一样，认为世界上存在着生育精灵。他们认为，在地上的精灵是殖民征服后传进来的基督教神灵，在地下的精灵是殖民征服以前的印第安精灵。本土的精灵分为与农业相联系的女性土地神“帕查妈妈”(Pachamama)，以及控制着矿产财富的男性精灵“帝欧”(Tio)。陶西格认为，“帝欧”可以译解为一种象征中介。正像哥伦比亚小农眼中的魔鬼一样，“帝欧”是玻利维亚矿工对可再生的自然循环的前资本主义信仰与他们对不可再生的资本主义开采活动的侵入之间的调解物。不过，与哥伦比亚的例子不同，玻利维亚矿工认为人与“帝欧”之间的交易不是秘密的。“帝欧”的偶像被刻在锡矿石上，并被安放在矿洞的入口处，工人用美洲驼作牲品献祭给它，祈求它使矿产得以再生，让矿工发现再

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

生的矿产在何处。不过,“帝欧”也是以嗜血的目光捍卫着矿产的精灵,正如哥伦比亚的例子一样,它是一需要安抚的恶魔。另外,“帝欧”变化着的历史形式说明,它是一个在控制经济的本土模式与外部模式之间的协调者,也就是说陶西格的论点是对的:在殖民主义时期,“帝欧”代表着一位忠诚的审判官;后来,它则被描绘成一种戴着牛仔帽、不伦不类的外国佬。

在《我们吃矿和矿吃我们》一书中,纳什将“帝欧”解释得有些不同。她将它看作是代表了一种真正前哥伦比亚传统的东西。对于纳什而言,“帝欧”是作为某一仪式结构的一部分而发挥作用的,而这种仪式结构将矿工在工作场地内整合起来并促进了工人们的团结。这种工人组织既服务于家庭和个人的需要,也充当着促发一个阶级的有效政治成长的机制(第二次世界大战以来,矿工在玻利维亚一直是主要的政治行动者)。纳什认为,“帝欧”是一个与传统的“无常者”相关的形象,它控制着人们的命运,并因此而残忍好杀。它因而不是一个在文化间进行调解的动力机制,也不是一个诱引人们走进(资本主义)自我毁灭之路的魔鬼。纳什很深刻地指出,“帝欧”在促成工人凝聚力的社会形成中起了重要作用。

陶西格和纳什对同一组材料的不同分析,表现出他们对于发展一种对政治经济学问题具有敏感性的解释人类学持不同看法。创造对政治经济学问题具有敏感性的解释人类学,应首先完成两个关键性任务:第一,应在政治经济体系的关联体系中解释意识形态或文化信仰体系所具有的复杂角色;第二,对意识形态或文化信仰体系的复杂角色进行系统化的再论述,以便重新创造民族志叙述的文本形式。在许多方面,纳什的著作较之于陶西格的著作更令人满意,因为它包含着更多直接来自于她的

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

田野工作的描述性细节。但是，纳什的著作缺乏对概念的地位进行自我意识的质疑，而正是概念的质疑赋予陶西格的著作以实验的魅力。就许多方面而言，陶西格的著作在民族志的写作方面提供了一种概念性的挑战，它显示了先前被认为是残余（“民俗”、“魔鬼”）或越来越陈旧的社会机制，如何能够被视为表达对新的生产模式的抵抗的途径。

无独有偶，陶西格和纳什的著作向人们显示，对于表述资本主义渗透在道德和文化上所引起的各种反应，民族志是有效的工具。对文化接触的本土反应是人类学的一个古老的话题，目前研究工作的新颖之处，在于向人们展示了这些反应的复杂性[4]。

民族志和看不见的手：追溯大规模的政治和经济过程

我们至今为止所讨论过的一些例子虽然热切地注视较大体系作为文化本身的构成因素而渗透到被研究者的生活中去这一现象，但是它们并未对那种把人类学描述限定在一个划定范围的田野工作场所、事件发生地以及研究对象组合的传统民族志做法提出挑战。用雷蒙德·威廉斯的话来说，这些例子依然在很大程度上根据可知社区（knowable communities），也就是根据民族志作者长期以来一直在其中工作的那种环境来制订其研究项目与写作计划。然而，民族志文体传统的中心是它的整体描写之雄心，这一雄心也已引导民族志作者同等地对待政治经济的大规模历史过程。因此，在目前实验的领域内，解释性的政治经

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

济学民族志之所及，已超出了其原有掌握的范围。也就是说，民族志作者已经构思出一些尚未充分实现的文本理念。在本节中，我们将简略地回顾一下在政治经济学领域中一种尚未完成的但却具有影响的实验理想。这一理想所力图做到的是，将解释方法和政治经济学的论题合并到单一文本的写作中去。

我们所想到的是这样的一种文本：它的描述对象不是以不同方式被政治经济力量影响了的社区成员，而是跨越不同的地点、甚至不同的大陆的政治经济过程的"系统"本身。在民族志的记录中，政治经济过程体现于不同群体或个人的活动中，而这些群体或个人的活动彼此相互影响并常常产生难以预期的结果，他们由使世界成为一个系统的市场和其他重要的制度联接起来。在超越传统社区民族志的整体论目标推动下，理想中的实验试图设计出一些结合民族志和其他分析技术的文本以把握整个体系，把体系当作将生活的品质牢牢控制在手中的非人事物来表述。这些确实是政治经济学传统中雄心勃勃的实验。

这种民族志理论和写作实验的理想在于，既展示特定研究对象所拥有的丰富多彩的意义系统，又表述那些将他们与其他地点中活生生的研究对象联系起来的较广泛政治经济体系。在小说界，具有此种复杂性的文本业已存在（例如 Solzhenitsyn 的《第一圈》），而据我们所知，在民族志的文献中，还不存在这种文本。传统民族志对于诸如殖民主义或市场经济等复杂系统的相互依赖所做出的反应，是群队合作计划的多元研究号召。例如，由马克斯·格拉克曼于 1940 年为罗德西亚李文思顿研究所（the Rhodes Livingstone Institute）创制的"七年研究计划"，就曾经建议对不同的部落经济以及殖民主义体系加诸其上的影响进行研究。马克斯·格拉克曼所期待的复合性研究结果是一个对北罗

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

德西亚的地区性整合和变异的详细综合理解。最终，此研究计划的综合理解十分薄弱，它没能阐述系统性的联系，而使读者不得不在个别研究中寻找他们所感兴趣的内容。如果说队组研究计划的弱点在于无法使研究结果协调一致，那么我们是否可能在人类学传统的个人研究计划的结果基础上（这种研究可以偶尔包含不同研究者的合作工作），建构一种包含多个地点的单一文本民族志？有两种文本建构的策略可以作为参考。

首先，民族志学者试图在单一文本中结合历时的叙述序列和共时的效果，表述不同地点的多重与随机依赖，在同一文本中以民族志的方式分别描写各个地点之内的活动结果与取向，并把这些不同地点的活动和有意无意的结果相互地联系起来。不过，如果这仅仅是要展现偶然的过程，仅仅是要把世界上的某个人无意地与其他人联系起来，而没有足够留心他们的生活（参见 Stanley Milgram 的"小世界"实验：Travers 与 Milgram 1969）的话，那么这便尤如联想美国人的心理健康和中国市场茶叶价格之间的关系一样荒谬而不得要领。这种研究策略的关键要点在于，从宏观体系或制度的观察开始，通过提示此体系或制度所涵盖的地方生活面貌，对它作出民族志的解说，然后对此体系或制度本身的本质提出新颖的修正，以更具人文意味的术语译解它的抽象性。

市场（即亚当·斯密所谓的"看不见的手"或他用来代指看不见的相互依赖性的隐喻）以及资本主义生产、分配和消费模式（即马克思版本的"看不见的手"或商品拜物教）也许是最明显的多地点民族志实验系统观。多地点民族志探索的是两个以上的区位以及它们在时空场合中的相互联系。斯蒂芬·费伊（Stephen Fay）所著《超越贪婪》（1982）之类接近于民族志的新

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

闻描述，充分地说明了写作多地点民族志的困难。斯蒂芬·费伊的著作解说达拉斯的亨特兄弟(Hunt Brothers)和他们的沙特阿拉伯同伙垄断世界银矿市场之企图。在这样的叙述中，复杂性是显而易见的，它所描写的事实上就是资本主义社会中"看不见的手"——即市场——的运作及其人文维度。

为了叙述这个故事，费伊不得不跨越于12个真实事件发生地点和行为者的观点之间，讲述它们彼此之间在同一时刻如何不知不觉地相互影响。此外，他还不得不自始至终保留事件的叙述顺序。他解释了市场如何运作，推测亨特的想法和社会背景；对于沙特阿拉伯人，他以同样的方式解释联邦立法机构和其他官僚政治机构的运作及对事件的反应，描写其他主要商品贸易者的观点和活动，论说一般市民和企业对于银矿市场危机的反应。由此可见，如果民族志想要谈论资本主义社会的文化，那么它们就应该采取这种研究方法。但是，费伊的著作只是表明了，在建构对一个体系及其包含的主要社会戏剧的多重视野叙述形式时，我们所碰到的实际困难[5]。

第二种研究策略较容易操作。采用此法的民族志作者可以围绕经策略性地选择的某一具体区位来建构其文本，同时描写此一区位的系统背景，把系统背景作为当地生活的内在组成部分。把民族志与更广泛的政治经济学课题联系起来的著作，包含一种重要 的动向，即为了修辞和自觉性，对民族志予以策略性和目的性的场景设置。绝大多数民族志研究计划的地点场景选择，在人类学中尚未被承认是一个主要问题。为什么选定这群人而不是另一群人作为研究对象？为什么人类学者在这个地方而不是另一个地方从事田野工作？这类问题至少尚未被认为与更广泛的研究目的有关联性。相反的是，选点常常是由偶然

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

的机会来支配的。对于带有政治经济学敏感性的民族志研究计划而言，情况便有所不同了。民族志研究对象的策略性和目的性的场景设置选择，应该被视为是较为难以操作的多地点民族志理想模式的实际缩略法。但是，民族志情景的选择还有其他不同的方案，只不过无论采用何种方法，研究者都有责任在民族志的情景设置方面，有意识地充分说明其对广泛的体系的敏感性，论证锁定于单一地点的民族志所具有的实际优越性之所在。

上述两种模式或策略，是为了陈述单一文本的多元地点民族志的实验挑战而提出的，因而它们在概念上并不是相互排斥的（第二种模式是第一种的折衷形式），只是在文本上两者很不同。例如，在他那部描写学校中男性工人阶级的民族志中，威利斯以第二种战略设置民族志区位，而且他为了描述宏观体系的背景，应用了马克思主义的概念体系。最近，为了探讨宏观层面的政治经济学问题，学界产生对世界体系理论框架的兴趣，并且已经把世界体系习惯性地写进村庄、城镇和都市街邻的当代社区研究之中，从而提高了政治经济学的自觉和敏感性程度。比村庄或城镇大的区域，特别受到关注复杂的政治经济学分析的学者的青睐（参见 Gray 1984；Smith 1976，1978，1984；Schneider 夫妇 1976）。此类研究大大地得益于市场和都市中心的理想区域设置的地理学模式及其人类学重构。通过比较实际市场模式与经济学或理性空间分布模式，人类学者有可能辨识出低度发展的社会政治机制。人类学者所做的，不是去虚设一个逐渐成熟地迈向合乎理性的标准“发展经济”模式，而是要探索那些歪曲了发展，并把财富或市场的政治控制汇集到某些群体、阻止它们流向其他群体的社会和政治机制。

这些绝大多数研究中的一个缺点或障碍是，当他们考虑文

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

化时，解释人类学的问题并未使他们十分感兴趣。关于什么事务激发(比如说)农民和当地精英以及他们如何思考等复杂问题，既未被认为是一个问题，也未被认为是借助于当地文化对权力和经济有着影响这种较为简单的假设而可以加以解决的问题。不过，陶西格、纳什和威利斯的民族志，显示了解释分析的重要性，它直接朝向于阐述雷蒙德·威廉斯的“情感结构”，并构成了任何政治经济学研究工作的一个组成部分。

区域性分析因而应该不仅涉及到有关何地发生何事方面的地理经济“勘测”，也应该涉及到关系到权力联系的接合方式以及意识形态、世界观、道德代码的对立冲突、被区域性限定的知识和权力状况。正如他们所坚持和主张的，按区域性分析而写就的民族志，严格来讲并没有展示出我们所描述过的多元地点民族志之战略，也并非是自我意识的实验，但它们的确清晰地反映了在民族志表述上的较大雄心，这种雄心来自对以往民族志对研究对象和主题的狭隘划定的不满。假使此类研究包容当地和区域性文化的解释观点和视野，那它们也许将朝着一个更具实验性质的方向发展。这个方向将同时在两个层面上运作，即从文化角度对相关地点范围之中所发生的事实进行启发性的探索，从各发生地点之间联系的系统性角度进行解说。

应该指明，多元地点民族志文本与类似于现存的区域性分析的实现，可能需要一种新颖的田野工作类型。在研究的整个时期里，田野工作者不应把自身固定在一、二个社区里；相反，田野工作者必须具有灵活性，其工作场所应是一个包含多个地点的网络。这实际上就是多元地点民族志研究的目标[6]。

随着民族志写作的效用多面性和复杂性的增加，在其传统的理论框架之外的用途可能性也增加了。相应地，随着人们对

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

文化过程和全球性相互依赖的一般认识的增长，那种描写自立的异文化的企图在修辞学上的力量将会下降。读者们不仅想了解文化的整体形象，而且也想了解文化内部的变异性或差异性。因而，我们面临的一种正在增加的压力就是，将传统民族志整体表述方法放在较为同质的社会文化单位中进行重新概念化。我们已经大致说明了我们对多元地点民族志文本的看法。这是一种将民族志基本调查和写作方法，改造成适用于处于分散状态的文化的再概念化方法。我们所看到的是，不同文化通过对正在蔓延的非人政治经济体系的抵制和调适，而日益地相互联系在一起了。

民族志描述的历史化

当一些实验致力于论述大规模政治经济体系与地方文化状况之间的关系之时，另一些实验则把注意力集中在探讨民族志叙述中历史时间与场合的表述问题。20 世纪的民族志作者，常常被指责为“深陷于共时主义偏见的学者”。将民族志叙述置于一种无时间的状态中，并不是因为人类学者对历史以及持续的社会变迁视而不见，而是因为他们试图通过框定时间的流程以及事件的结果，对象征系统和社会关系进行结构分析。在民族志的写作中，对于这种困境的常规反应，要么是重复地运用传统修辞手段，把民族志叙述置于历时背景之下，对之加以修正；要么就是将历史一并放弃。前一种做法是通过将民族志置于“洪水”之中来完成的，采用这一做法的学者宣称某某的观察提供了观察被现代性(modernity)完全吞没之前的传统风俗习惯或社

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

会形态的最后机会。后一种做法就是通过"凑巧地"发现美好过去存在的可信文化，展示这些文化存在如何被西方文化破坏的过程。两种做法在引进历时的场景时，都是在做表面文章，它们实质上维持了静态分析的框架。因此，这是一种承认历史的拙劣方法，它所服务的实为传统民族志的自我辩护，也就是把抢救正在消失或已在被阉割的文化多样性进行记录看作是民族志的存在价值。

与这些肤浅的修正法不同的另一选择，就是学习历史学家做社会史。最好的历史民族志(historical ethnography)作品，如安东尼·华莱士(Anthony Wallace)所写的著作(1969, 1978)，采用了历史学的叙述形式并使民族志的历史感堪与历史学相媲美。不过，这类作品倾向于把民族志的经验和由此得出的理论利器降低为与期刊杂志、书信、调查材料等文献的补充性材料。读过华莱士的大作《塞内加人的死亡与还世》(1969)的学者，大多数不知作者的立论是什么，而只有在他们阅读了他关于"复振崇拜"(revitalization cults)、心理健康的平衡模式以及心理人类学方面的论文之后，才会发现此一著作所隐含的理论雄心。

我们认为，民族志学者显然既不需要为展现其叙述的历史环境而弄巧成拙，也不需要叛逃到传统的社会史中。相反，为了现时实验的纵深发展，我们需要在传统民族志写作惯例的范围之内，探讨历史意识及其场景问题。我们有很好的理由保留民族志写作的相对共时框架，其中一个理由是田野工作本身在本质上是共时的，它所针对的是某一特定时期或某一时间点。在写作过程中，民族志作者只要提供充分的背景性设置，说明他们描写的是他们自己在某时目睹的现状(例如，对 1954 年或 1984 年土著生活的叙述)，田野工作的现时性色彩就可以被忠实地表

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

述出来。从某种意义上讲，真实地报道了现时状况的民族志，等于为未来的历史写作提供了历史文献或第一手材料。因此，我们遇到的挑战，不是废除共时性民族志的架构，而是充分地发掘民族志架构范围内的历史意义。

可是，民族志的共时维度的历史运用存在一个障碍，那就是传统民族志十分微妙地被证明根本上并不是那样具有共时性，或者更恰切地讲，它们只是在一个静态的"现在"时态意义上讲才是共时的。民族志事实上很少报道作者在田野工作中实际看到的现时状态。田野工作的当时性(contemporaneity)与作者的学术家园之间，存在一个鸿沟。在田野调查期间，民族志作者和他们的研究对象共享一个即时的现时代，而同一些被研究者与民族志作者在其家园所写作出来的田野考察记录之间，在时态上是相互分离的。这一鸿沟，与民族志作者在写作中长期惯用于歪曲被研究者的手段有密切联系。约翰尼斯·费边(Johannes Fabian)的《时间和他文化》(1983)，对民族志对于时间的表述作出批评，成为对人类学扭曲手段的重要反思。

费边考察了西方社会中，从"异教徒"循环时间观念，经由犹太－基督徒的线性神圣时间观念，再到中产阶级的世俗社会文化演进阶段的时间观念的历史变迁。他接着指出，最后一种时间概念，是19世纪人类学发展的依据，而它事实上是被空间化了(spatialized)的时间观，其所表述的，实为那些距离文明中心最遥远的社会，如何能被认为是属于比较原始或比较早期的文化、心智和社会组织的阶段。虽然演化阶段论大纲在社会思潮中早已成为不合时势的想法，但是社会科学界依然普遍地以传统－现代、乡民－工人，乡村－都市、前文字－文字等二分法来衡定社会文化。同样地，现代民族志为了对抗演化论，借助于田

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

野工作对被研究者的“此时此地性”(the here - and - now)加以捕捉,表面上逃脱了演化论的制约,而在其背后恰恰将演化论的观念当作传统继承下来了。在早期的人类学思潮中,空间的距离被视为随着时间的拉远而扩大。在现代民族志中,人类学者描写的仍旧是远离自己家园的被研究者,他们一如既往地把后者放置在田野工作者或民族志作者的现时历史时刻之外。正如费边所言,“在西方思想中,‘原始’(primitive)本质上是一个时间概念,是一个范畴,而不是一个思考的对象”(页 18)。可见,在田野工作的此时此地现实与人类学者在田野工作之后描写被研究者的方式之间,存在着一种习惯性的脱节。

田野工作是民族志作者和被研究者之间的共处,并一同共享同一历史时间和空间的互为对象(intersubjective)的过程,费边称之为“同时性”(coevalness)。然而,通过否认被研究者的现时性和他们自己的现代历史,民族志修辞法已经系统化地将田野工作的对象放置在一定的距离之外了。采用这种批评的极端形式的学者认为,否认被研究者的现时性和历史就等于阻止人类学对其自身的政治化背景和知识历史加以充分的认识。与爱德华·赛伊德对于东方学写作的批评十分相似,费边揭示了民族志如何经常地并非出于好意,而通过预述(premises)嵌合于其修辞和思维范畴之中的时间观,贬低其研究对象相对于西方社会的价值。

在田野工作中,人类学者采用了不同于民族志报告的时间概念(他们完全知晓民族志研究对象的同时性,并完全拥有历史意识)。从这一点看,克服自相矛盾或脱离现实的希望,在于朝着发掘民族志研究对象的历史意识以及标定民族志中田野工作实际发生的历史时刻这一方向上努力,这也是消除费边所批评

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

的那种潜在的异时性的唯一办法。可以认为，民族志历史维度的最令人感兴趣的实验，就是那些对此一批评作出回应的作品。

骆萨多（Renato Rosaldo）的《伊龙哥特人的猎头，1883—1974：社会与历史的研究》（1981），就是以人类学者在田野工作中、甚至在面对面的时候否认其所研究的“原始”对象的历史意识的倾向，为提出问题的出发点。骆萨多的目的是要摧毁这样的观念：“异教徒”，甚至无文字的和相对孤立的社会，只有无休止的循环历史，并因此在我们的意义上，是“没有历史”的。在《美洲的征服》（1984[1982]）一书中，茨维坦·托多洛夫（Evetan Todorov）评论卡萨斯、杜兰以及萨哈干的作品，提出欧美冲突的一些个案，赋予费边的批评以精确性。这些作品完全承认异文化的同时性，并把这一认识灌注于严肃的（事实上是民族志的）努力中，最终与征服者的观念达成妥协。

以骆萨多为出发点，我们将讨论三种新近出版的文本，以便说明人类学者在民族志叙述框架中展示时间和历史视野的努力。第一种文本民族史志文本（ethnohistorical texts），此类文本试图描述和呈现与糅合在世界体系发展中的西方史学并置的现代无文字民族的历史概念。第二种文本试图证明近几十年里共时分析中两种最具影响的模式——结构主义和符号学——实际上能够吸收、解释以及显现历史事件和社会变迁的具体性的著作。第三种文本力图揭示本土的历史话语既能够服务于集体记忆（collective memory）的建构，又能够成为对现时环境的不同解释及其斗争的表述媒体。

骆萨多的民族志本身有一种实验的意味，因为他说明了在田野工作的交往中，伊龙哥特人迫使他创造出一种与他原先根据民族志惯例而预想的文本不同的叙述。他带着一个研究计划

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

来到田野工作场所，准备用标准的结构(共时)法、根据复仇和婚姻联盟的模式来研究并描写伊龙哥特人的亲属制度和社会组织。他的著作的确也包含一些类似于东南亚等地的民族复仇血斗习俗的传统叙述的东西，但这些东西并不是他的民族志所强调的。在记录家族系谱，倾听关于械斗、媾和、婚姻、迁移以及住所变化的故事时，骆萨多发觉自己被迫陷入了“人们在其中行走、饮食或过夜的每一条溪流、山丘和峻峭的悬崖”的名单之中，这些没完没了的名单使他不得不问自己：“叙说男人的猎头或像快步行走于小径那样快速成婚的情景，到底意味着什么?”为了解释伊龙哥特人的想法，骆萨多费了很大力气才去了解这些名单的意义，他发现它们不仅组成了相互关联而且也与有关战争和政治学的故事相关联的地图和时间轨迹，它们是当地历史的素材，也是当地人“心灵地图”(mental map)的组成部分，这种“心灵地图”为伊龙哥特人提供了一种组织社会关系的灵活方法，使他们能够适应不断变化的联盟关系、偶然性的机会以及家庭事务。他回忆道：

> 最为冗长乏味的故事也许是关于1945年逃离日本军队的。人们接连不断地吟诵他们在其中饮食、休息、睡眠的岩石、山丘和河溪的所有地名，并因之而感动得泪流满面，而我通常的反应是以一种莫名其妙的厌倦情绪不停地写录着(页16)。

为伊龙哥特人所迫而学习以他们的方式(即费边将其作为田野工作的不可避免的条件来描述的那种同时性)去理解事物之后，骆萨多发现如果将他从伊龙哥特人那里习得那些有关的

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

教诲直接翻译成供专业读者使用的民族志报告是有问题的。

> (伊龙哥特人)……追溯过去的行程,是以十分细致的方式投射在山川地貌上,而不是描绘在日历上……在文化的翻译方面,这是令人心烦的基本的问题。如果我使用他们谈论地点的多元方式,我将获得他们文本的语调风格,但将失去他们的历史感。借助于西历,我不得以牺牲伊龙哥特人用以描述他们自己的过去的俗语,但这一做法使我有可能把空间中的某一事件放置于时间中加以理解。(页28)

骆萨多运用口述历史学技术,证明了伊龙哥特人的社会形式并不是没有时间性的,也证明了伊龙哥特人自己对结构变迁以及独特历史时期的社会后果的意识。伊龙哥特人并非"没有历史",尽管他们的记忆方式与西方不同。骆萨多使用了发展周期的概念来描述伊龙哥特社会中的械斗动因。不过,有一个值得争论的问题,即什么是社会过程的循环性或重复性,什么是转型或具有历史意义的决定性变迁?对于在同一社群范围内叙述的故事以及记忆形式的研究,提供了理解伊龙哥特人的历史观的线索。例如,伊龙哥特人群体之间最为持久的对抗,似乎与殖民缓靖所带来的影响关系密切,而与原来的继嗣性亲属关系过程没有多大关系,这一点亦为伊龙哥特人所了解。被人们所记忆的东西不仅经过选择,而且也充满感情上的浸染力:

> 例如,回忆过去的亲属关系既是为了正确无误地记忆,也是为了证明某一正在发展的婚姻联盟的合理性;一个人

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

叙述他的叔叔被斩首的故事，不仅是为了唤起一种痛苦的记忆，而且也是为了激励他的后代去复仇。（页 13）

在伊龙哥特人的记忆中，价值标码和分期的符号，是他们所卷入的世界和西方历史事件的联系点。1945 年 6 月，日本飞机抢在美国先头部队之先侵入伊龙哥特人的领土，杀死了该族三分之一的人口。在现代伊龙哥特人的记忆里，这段日子是一个分界线。对许多人来讲，1945 年以前的时期，在记忆里一般是“和平时期”，但在这个分期框架内，出现一次使伊龙哥特人背弃原有信仰的事件，这就是 1942—1945 年暴力插曲，这个时候猎头的行为发生得很频繁，因此在另外一些记忆中，人们倾向于将 1929—1935 年那个平静安宁的时期当作 1945 年以前时代的代表。

不同的叙述交互映照，从而构造出一幅猎头时期与安宁时期相互交替的图景。在这种情况下，来自于西方的伊龙哥特社会观察者，常是在猎头风俗正逐渐消失的时候出现在当地。他们当时所目睹的是伊龙哥特人对西班牙、美国以及菲律宾政府力量在土著的领土上的消长所作出的反应中之一系列插曲。当然，伊龙哥特人记述外来事件影响的故事和符号体系，与平整式的叙述形式（narrative）和历史变迁模式十分不同。相反地，能够用完整的历史叙述来描写伊龙哥特人的过去的人，是像骆萨多这样的民族历史学工作者，他通过反复对照各种本土叙述，才建构起一个有效的欧式伊龙哥特历史，并成功地使这一历史符合伊龙哥特人历史意识的形式。骆萨多找到了民族志中猎头习俗消失和重新出现的谜底，不过，他的作品真正有趣味的方面，是它对于伊龙哥特历史感受的揭示，他用西方所熟悉的传统历

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

史叙述方式，讲述了伊龙哥特人的故事。

骆萨多有意地将读者的注意力转移到他所使用的叙述技巧上，他费尽苦心地采用独特的技法展示出自己的叙述与标准的民族志之间的差异。他的真正创新，与其说是在内容上，不如说是在形式上。他的文本将学术论证的惯例与较具伊龙哥特特色的传记故事融会贯通。他力图用具体事例说明伊龙哥特人思想的模式，并使他的西方读者对伊龙哥特人的强烈信仰注入深切的感受，他说明，在伊龙哥特人的信仰中，生活不是根据规则、标准规范或结构的原则来展开的，而是一系列的即兴创作。每个人在各自的道路上行走，而尽管这些"道路"经常发生歧异，但是，由于婚姻和居住循环的制约，它们具有回复的特征。任何关于伊龙哥特人历史的叙述，在其形式上应该传达这一本土隐喻对于历史和过程的意义。虽然从传统的观点看来，骆萨多的文本组织多少有点"凌乱"，但是，它做到了这一点。

里查德·普莱士(Richard Price)的《初始时间》(1983)，是一个相类似的努力。普莱士意在借助土著的历史文体和欧洲文献，重现无文字的撒拉马卡俗民史。撒拉马卡人是苏里南逃亡奴隶的子孙后裔，普莱士尤其关注撒拉马卡历史传统的口述故事、论证方式以及政治反映的记载。

在撒拉马卡人当中，初始时间(fesi－ten)即1685年的逃离与1762年与政府达成和平协定之间的时期，关于此一时期的知识被严格地保密。这种知识是危险的，人们对有关这一时期的谚语十分谨慎，有时连演述者也不全明白它们的含义。这种知识是地权、政治职位继承以及仪式等方面的宪章。这一历史知识是慢慢地、分别地、零散地由老年人获得的。没有人泄露出自己所知道的一切，也没有人知道一切。知识的来源有多种形式：

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

家谱支系、性状词类、地名、谚语、省略语、名单、歌曲以及祷词。嵌入于这些形式中的许多信息无法在其他场合中获得，因为它们并不存在总的叙述形式。可是，在这些各种各样的历史记忆中，潜藏着一个中心的意识力量，这就是“一去不返”(neveragain)的警句，也就是避免使奴隶境况复归的回声。因为撒拉马卡人采用这种态度看待历史和生活，因此他们即使已成为现代世界的海岸雇佣劳动者，但是仍然表现出充分的自尊和对地位的注重。

正如骆萨多，普莱士自觉地将其著作看作是实验性的。他将自己的评注点缀般地记录在他记录下来的撒拉马卡文本中，使它们同时跃然纸上。实际上，他的作品是一种中世纪文本传统的简化回复。在中世纪文本传统中，多种评注被写在需要疏证的正文的边缘。这种写作方式在雅克·德里达(Jacques Derrida)的文学批评中，也曾被试验过。普莱士在其作品中，提出一些关于更为精致评注法的发展线索。在冠以“对读者而言的讲者”之名的章节中，他提示了经由沃特·王(Walter Ong)、杰克·古蒂(Jack Goody)或史蒂芬·泰勒(Stephen Tyler)之手而变得重要的口头感知到成文感知的转译问题。在同一章节中，普莱士提供了一些照片和简略的个人传记，努力向他的读者展示他的撒拉马卡合作者的隐约形象。这反映了我们前文已经提到过的，当代实验民族志对表述多种声音的特殊关注。

通过同时展示西文文献资料和撒拉马卡人的历史知识，普莱士说明两种知识可以互相证实并彼此延伸，他鼓励读者来回地在两种历史之间流动，并积极地参与不同历史诠释模式的操演之中，而作为民族志作者的普莱士，为了达到预期的效果，刻意地对文本进行了安排，使历史和谐地整合在文本之中。

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

与骆萨多的著作一样，《初始时间》认真地阐述本土历史感受、本土传统的阐释和批评工具以及这一传统固有的文体。最值得注意的是，普莱士（和他的合作者）关注到，他们对传统的记录，突破了对“泄露初始秘密”的古老禁忌；这个传统终将消失，而他们的文本将变成经典。使知识将失去其威力并成为冰结的记录，不再是某一特定人群的特有技艺，也不再是满足个别群体需要的节奏流动，不再包容多种表述形式和感受。

起安慰作用的是，无论如何古老的传统都正在消失。由于意识到不可逆转的变迁和知识的丧失，许多老年男子因而愿意加入普莱士研究计划的合作者行列。在本世纪70年代期间，撒拉马卡领土受到政府官员、旅游者以及拍片人接二连三的冲击。当然，文化并不简单地消亡，它们发生转型，而且变迁过程掌握在土著人手中的可能性部分地依赖于他们对展示过去历史的新路径的获得与否，而这种新路径正是诸如普莱士的民族历史学一类的合作性研究工作所能够提供的。

骆萨多的文本是完全根据一次民族志的遭遇而设制出来的，普莱士的文本是依赖于在档案材料和民族志之间的相互澄清而写成的，而马歇尔·萨林斯（Marshall Sahlins）的《历史的隐喻和虚幻的现实》（1981）则完全是一种历史的重构，它很少依赖于直接的民族志。他试图在结构主义分析的框架内解释早期夏威夷人与欧洲人接触的事件，他以结构主义分析法辨认夏威夷文化中意义的代码，解释这些代码如何既影响了夏威夷人与欧洲人接触事件的过程，又被这些事件的过程所改造。他的论文构成了一种可用来替代简单的历史叙述的激进路径，尽管这种新路径在材料的挖掘方面并无创新之处。

萨林斯通过集中描写英国探险队长詹姆斯·库克（James

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

Cook)的受害故事及其发生的场景，描绘了库克和英国人如何被夏威夷社会的宗教神话结构所吸收和仿造。在夏威夷人的传说中，库克的到来被说成是与当地宗教神话的年度仪式同时发生的，这样做，夏威夷人不仅保证了他们文化结构的持续性，而且同时也带有对文化结构转型的认可。库克到来的偶然时间选择和环岛航行的方式，与马卡西基人(the Makahiki)人所进行的"罗诺"神灵(Lono)节日游行仪式正好发生了巧合，而库克就被误认为是他们的神灵"罗诺"。上岸以后，库克被护卫陪同走进庙宇中，并被仿造成马卡西基人所想像的"罗诺"，并把一头猪供奉在他的面前。他被按照"罗诺"的样子浑身涂油，并被与统治社会的酋长有关系的祭司所喂食。就像人们期待"罗诺"神灵去做的那样，库克在仪式结束时张帆续航。可是，他出乎意料地返回岸上，因为他的一条船折断了桅杆。这次，他受到了完全不同的接待，紧张的气氛环绕着他，使他突然陷入了突发的暴力行为之中。在暴力冲突中，他被一伙受雇佣的夏威夷人杀死了。然而，夏威夷人把这一事实上的死亡当作是"罗诺"神的年度仪式性死亡，他们将库克的尸骸归还给英国人并问他们"罗诺"神来年是否再能返回。在马卡西基人的仪式期间，库克尸骸的部分将在随后而来的"罗诺"神巡游仪式中再度出现，此时这些余骸被认为载有库克的"马那"(Mana)神灵，而库克终于被理解为某个先祖酋长。

显然，在上述第一次戏剧场面中，一次历史性的事件被吸收到一个周期性宗教神话结构中，这种吸收并不是很完整，因为库克出乎意料地被杀，没有被解释。实际上，这引起人们对夏威夷人社会结构是否能够维持其本身产生怀疑。

库克到来的故事，也正好与政治继承的宗教神话结构相吻

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

合：在夏威夷人看来，酋长是来自外部世界的篡权者，而他们通过娶被弃的当地妇女为妻并生育孩子而被本土人民所归化。夏威夷人就是从这些方面来看待库克的来临的。作为神或酋长，库克和其他英国船员按酋长和平民的区分而得到区别对待。前者被期待拥有特权、荣誉和贵重财宝；后者奉献礼物以期寻得庇护，平民妇女尤其寻求与船员发生性交关系，以期通过生育子女来利用外来者的一些威力。可是，库克的船员水手们，把妇女的性诱惑解释为商业交换关系，赠给她们贵重物品，而她们的丈夫则鼓励她们去接受这些物品。妇女们也来与水手们分享饮食，因此败坏了夏威夷社会中对于"男女共食"的严格禁忌。通过与来访的白人进行这种模式的交易，整个夏威夷人的仪式、政治以及社会结构被相当戏剧性地改变了：建立在与欧洲人不同的利益基础上的一种阶级结构在酋长和平民（包括男人以及明显地更具破坏作用的妇女）之间发展起来，取代了男人之于女人，酋长之于平民以及神灵之于酋长这样一种等级制度。同时，欧洲人自己的观念和看法也改变了。通过贸易的逐步非神圣化，通过与妇人共同进餐所导致的无意玷污，一度被当成神灵的英国船员变成了夏威夷人中的男人，尽管他们是一奇怪的种类。

库克船长死后大约过了25年，禁忌系统才完全地和正式地土崩瓦解。在1819年的一次著名事件中，已经去世的国王卡梅哈梅哈（Kamehameha）之妻，在政治上十分活跃主动，她在库克船长死后以政治力量团结了夏威夷人，与其夫的继任者"利火利火"（Liholiho）一起共同用餐，扮演利火利火的共同摄政者之角色。宗教神话结构中的模糊性，被卡梅哈梅哈的遗孀和她的派系所利用。在传统上，这一禁忌系统被暂时中止其效用，直到一位新的国王被确立为止。在独特的历史背景中，国王遗孀的所

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

作所为具有了革命的意蕴，尽管它在技术上与夏威夷人的风俗习惯相一致。卡梅哈梅哈的遗孀把这种禁忌悬置风俗延至利火利火死去，利火利火国王去世的时候，新的禁忌系统被重新建立起来，但这时基督教加尔文派和传教士与她的派系已建立起联盟。

萨林斯对一个连续的造反过程中两个派系之间政治竞争作出杰出的叙述。这两个派系，一个是"欧洲人"通过联姻从卡梅哈梅哈双系衍生而来的派系，另一个卡梅哈梅哈的直系单线继承者的传统派系。直到1830年代，就是萨林斯叙述大致的时代下限，夏威夷人社会体系的宗教神话结构从内部发生了改变。宗教神话和历史的相互决定性及其复杂的交糅关系，在萨林斯对法国结构主义思想的巧妙应用中，得以简洁而生动的叙述。萨林斯对早期接触的数十年间不断地被记录和报道的令人困惑不解的、富有异域情调的夏威夷人行为，进行了史无前例的有意义的解释。

在说明历史性事件的特定行为时，萨林斯以一种史无前例的灵活方式使用法国结构主义者的分析方法。但是，他依然使用了一种"结构"的概念，这种"结构"概念对于描写文化之间的交往细节相对地较为迟钝。他的著作也许最好是被当作结构主义分析框架和更灵活的后结构主义符号学分析框架之间的一种过渡性语言来阅读。这种后结构的方法在茨维坦·托多洛夫(Tzvetan Todorov)的作品中得以运用。

托多洛夫的《美洲的征服》(1984[1982])是一个与萨林斯的研究相类似的作品。在书中，他对两种文明之间的历史联结进行分析，并且以同样的切入法描写两种心智结构，揭示它们彼此之间如何相互"挪用"、"误用"以及结构变迁如何在时间过程中

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

以小规模的渐增方式发生。他重读哥伦布、柯迪斯(Cortes)、拉斯卡萨斯(Las Casas)、杜兰(Duran)以及萨哈刚(Sahagun)的原始文献,以便用一种与"文化他者"(cultural others)相对的视角来描述相当基本的三重转换:从"奴役"——将他族看作仅仅是物品,到"殖民主义"——将他族看作是并保留为可以挪用的物品生产者,再到交往——将别人看作是与自己相平行的主体(Subjectivities)。恰如夏威夷人将库克船长当作一个神明一般,阿兹特克人也将柯迪斯理解成一个归来的神灵。正如托多洛夫所指出的,只有根据阿兹特克人的世界观才能解释其中的意义。在阿兹特克人的世界观里,所有新发生的事件都务必在历史时期中得到透射。

对于阿兹特克人而言,重要的交往发生在宇宙和人类之间,而不是发生在人类自己之间。与早期侵占墨西哥、秘鲁等的西班牙殖民者一样,从柯迪斯所碰到的阿兹特克人的观点看来,哥伦布并不是一个与他们有不同思想和心智的人。哥伦布同样地享有很高声望,因为他能把直接从印第安人那里学习到的东西改编为经典。交往只有在它们符合于先入之见的天主教世界观时才具有意义。他对于他所遭遇到的美洲人的误解,就像蒙特朱马(Montezuma)对早期征服者的误解一样荒唐可笑。但是,柯迪斯已经是一个不同类型的对话者。作为一个墨西哥印第安人内部政治和语言的敏锐而开明的观察者,他能够利用这种理解来使他们服从于自己。后征服主义心理是一种不断增加理解的类型,其理解是为了更好地同化(即天主教化)当地的墨西哥人。凭借对属于印第安语系尤蒂-阿兹特克语族的"那华特"(Nahuatl)语言的记录以及对有关信仰和历史资料的掌握(此一工作是由杜兰和萨哈刚所完成的),欧洲征服者获得对墨西哥文

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

化的较深理解，这种记录者的敏感性在无意中影响了某种变迁过程，使“非屈服”、“非同化”以及互惠交往过程步入其开端。这一点在拉斯卡萨斯生命的最后时期很清楚地被表述出来，这位西方人士要求西班牙人把主权归还给美洲印第安人的领袖，明确地把一种当地的献祭仪式(sacrifice)描写成与西班牙文化完全不同的有效价值观结构。从后征服主义思想到对宇宙并存可能性的承认之间的转移，就是一种类型的人类学的开端。

托多洛夫的作品是萨林斯研究计划的一个精致变种。在此作品中，历史不是作为一种叙述中的不断进步形式而存在，而是作为意义结构的转换而存在。另外，这一转换不仅存在于社会互动中，而且也与交往的技术和道德立场相联系。用简化的术语来讲，写作的“缺席”，需要说话者和一种口述历史以一种不断重复的仪式化方式来“出席”。印加人最不熟悉写作文字，他们只有一种精致的结绳记忆术，而阿兹特克人有象形文字，到玛雅时代，才有了初步的音标文字。托多洛夫声称，在相信西班牙人为上帝这一信仰的相对强度上，这些族群之间存在着一个相应的等次。玛雅人并不把西班牙征服者当作上帝，而印加人和阿兹特克人则都把西班牙人当作神。而且，阿兹特克人还赋予“古代的言语”以特殊的威权，并称他们的统治者为“拥有言语的他”。这一评价导致了复杂的仪式化言语风格，促成对重大政治外因的不同解释流派的产生。一些牧师学者开始认识到，用当地术语来理解这些现象构成一种挑战。16 世纪晚期，在记录那华特历史和宗教信仰过程中，诸如杜兰和萨哈刚这样的西班牙牧师所用的描写手段，含有一种民族志的因素，他们已经在盘问：翻译的过程中的解释成分有多少？两种不同文化观点的心声(voices)如何相互影响？没有破坏作用的交流是否可能？对

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

现代文明，尤其是对民族志而论，这已是一个挑战。

通过分析一系列文本，托多洛夫重建了并存的世界观，并依此抨击那些天真幼稚的想法，指出文化的传递必有扭曲或解释，民族志作者不只是文牍抄写员，世界也不单由纯粹的符号构成。通过对处理历史接触的文本进行批判性的再阅读，并且通过仔细地将这些文本和谐地并置起来，他向人们表明了在任何泛文化的对话中，介入是必要的。

用广泛的观点来看，历史是一种结构中的变动：蒙特朱马和哥伦布生活在一种不同于柯迪斯或杜兰的现实之中，而他们生活的现实都不同于我们今天的现实。结构的转型有时可能通过社会或政治的大变动而发生，但更为普遍地，它是以一种渐进的方式而发生的。正如托多洛夫总结的那样，“意识到我们文化的某些特性具有相对性（并因而还意识到其武断性），就是已经对它进行了一点改变……历史不是别的，而只是一系列此类难以觉察的微妙变迁”（页 254）。在人们日常生活的细节中看到结构的变迁，这是具有历史敏感性的民族志的一项任务，人们日常生活的细节是田野工作的基本资料和民族志表述的原始素材。

我们最后转向在一种民族志框架内处理历史问题的另一类实验例子。历史在任何民族志对象的群体内的表述都并非一成不变。变迁承载着竞争性的解释，而且甚至在没有戏剧性变迁的时期也展示出理解的不同形式，理解形式的不同既是人们对共同的历史和文化经验的反映，也是不同经验保持其生命活力的基本条件。米盖尔·米克（Michael Meeker）的《北部阿拉伯的文学和暴力》（1979）是一本关于卢瓦拉贝都因人诗文的读物，这些诗文是由民族志作者阿洛爱斯·穆西尔（Alois Musil）于本世纪初收集起来的。在某种层面上看，此一研究是一种对话的重

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

获，或在托多洛夫的意义上，是针对贫乏的民间传说资料收集而作的“意义的拯救活动”。此书包括大量的对于同一历史事件的不同阐述，这些观点的差异，促使米克去分析原来的叙述者的修辞技巧以及现实困境。这些包括了一场关于政治本质的争论——英雄主义的吸引力以及相对于领袖的厌倦和谨慎的冒险行为。

在历史的层面上，米克成功地揭示出这一争论受个人暴力的技术变迁所折射。这些故事发生在火器传播的时期，这时远距离射杀成为可能，而英雄冒险主义正经历被废弃的威胁。数种叙述反映了贝都因人为荣誉所激励的英雄主义和土耳其军队的非个人英雄主义的暴力施用两者之间的差异。困境的产生，与骑马民族在本世纪初的转变有特殊关联，也与依然陷入世仇制度的文化逻辑和动态之中的整个中东世界有一般性意义的关联。根据米克的意见，诸如男性个人主义、家长式统治以及对于农耕劳动和定居生活的轻视一类的意识形态特征，属于贝都因人逐渐成为定居族群和国家外围地区居民的反映。在这一长时间的转变期间，马匹和骆驼使得爱挑衅的个人好动起来，并且牲畜(绵羊、山羊和骆驼)资本易受抢劫者袭击。米克因此不仅赋予贝都因人“无时间”的民族志特征，而且通过他对收集于转型期的文本的广泛查阅，从而赋予贝都因人一个历史的背景。

米克对早期民族志材料的再分析，对于我们时下的分析很有启发，因为他揭示了被积极地使用的文体在当代条件下的历史联系，以及这些文体所表现出来的问题或道德观。这些文体糅合了记忆与现代阶级和族群冲突的表达，它们充满意识形态并深具感情色彩。游牧民族对于白骆驼的劫掠，是贝都因贵族减少进口商品的游戏，不过，本土的历史被不断地复述在英雄主

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

义和理性之间的平衡之中，这一信息在当代的听众中间依然保留着强有力的影响。

两种实验大趋势的比较

政治经济学的实验没有超出现实主义写作惯例的范围，而较之于注重经验表述的解释民族志而言，它们缺乏对于自身的实验意义的明确意识。然而，在这两种趋势之间不一定存在对抗。最具实验性的民族志常常混合了两者的目标和兴趣，也力图用不同文本体现同一民族志情境，因而实验趋势中不同的文本模式，是完全可以互补的。骆萨多所著的两本关于伊龙哥特人的著作，均具有流畅的综合特点，它们是这种互补性的优先实例。

我们也应该意识到，虽然政治经济现象不属于文化经验民族志的外显问题，但是这类民族志绝大部分已经显示出对田野工作和写作环境具有的政治和历史敏感性。关于个人的民族志，在传达文化经验差异性时，对全球情景深有认识，它们看到全球条件对描写文化多样性的传统文本形式提出了挑战。在一定意义上，这同历史的政治经济学问题一样，是实验的另一趋势较为明确关注的。正如莱维的作品，其关于个人的民族志常常采用以往的观察和作品作为自身定位的手段，来改造曾被用来“发现”原始文化的人类学描述方法。另外，一些学者十分理解他们的研究对象在现代社会－结构中的位置。例如，奥贝耶思克尔对迷幻性宗教行为所作的探索，是为了理解斯里兰卡社会里一种新的社会经济阶层的出现而展开的；而克拉潘扎诺对于图哈米人的研究则引出了有关在非殖民化条件下某一下层阶级

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

状况的软弱无力方面的问题。最后，经验的民族志展露出一种双重的关怀。例如，索丝塔克不仅把她的叙述作为对过去有关昆布须曼人的误解的纠正展示出来，而且还将这一描述定位在本世纪70年代女权主义关注的问题范围之内；而法费丽特－莎达则把她的民族志写成现代巴黎人和乡下人采用的两种不同言辞形式之间的斗争的反映，而不用传统和现代的旧对比来建构文本。因此，关于经验的民族志既不是无涉历史的，也不是在政治上天真幼稚的东西。

然而，一个趋势中的某些动向，也可以作为对另一趋势中的动向的一种批评。例如，威利斯声称要通过确实地表述嵌入于雇佣阶级男孩生活中的言辞和行为，提出某种对资本主义的批评。他的表述是借助于其在田野工作中与这些男孩的对话而得以引出的，而对于只关注经验的民族志作者来说，这种做法包含一个持久的怀疑论问题。只关注经验的民族志作者，太过于注意通过编辑校订和其他介入因素，构造幼稚的民族志对话，而不强调表述的确实性效果。对于威利斯而言，民族志依然仅仅是一种方法，然而，对于对话民族志的实验者来说，民族志则成为一种写作的所有目的。威利斯和陶西格的反应，可能是十分具有指责性的，他们会说，对话的认识论者那种画蛇添足的技巧发挥以及对合理的传统研究目标的偏离，是很荒谬的，阐述方法关键在于为了评估和理解阶级冲突和变迁，它本身不是一个终极目标。不同实验趋势之间发生的模糊而有时又明确的互相对抗和批评，构成了现时代有影响的过程，它们是新生事物的策源地。

在本章，我们所讨论的实验，或者是受表述文化差异的刺激本身所促动，力图在一个差异性的表述已变得难以进行的世界中表述文化差异性，或者受充分地表述文化差异性的动机所促

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

动，力图在其较大和更为非人化的地区、国家以及全球的政治经济背景环境中进行文化描写。两种实验的趋势一同把比原先想像远为复杂的世界（在这个世界中，被研究者成为与民族志作者同等的世界体系评论者）包容到民族志描写中，以便重新塑造民族志。古典理论认为，人类学的目标在于在原始文化最后消失之前"捕获"多样的文化。不过，现在这一古典"拯救论"已不再是人类学工作得以自我合法化的借口了，民族志学者发现他们自身被以一种史无前例的内卷方式，深深地陷入在表述的汪洋之中，他们因而被促动去强调原来只是隐约地潜藏在民族志研究之中的反省维度。这种反省需要的不仅是在所有的研究片段中达成一种对于自身的充分批评性理解，而且最终也需要对于我们自己的社会进行此类理解。民族志作者对于自身和自己社会的批判性反省，实际上与人类学者当中的一股强有力的"回归"（repatriation）潮流联系在一起。

实际上，从人类学作品的潜在广大读者群（包括国内和国外的）的情况看，本章所讨论的那些实验，不足以说明民族志作者想要传达那种文化差异性的效力。只有被置于一种独特的文化批评中加以检验，这些实验才能充分地显示出它们所要传达的东西的效力。文化批评是人类学者一直对自己的社会承诺所要创设的，而只有到现在，它的强有力发展的时刻才真正到来。这样的文化批评将有赖于异文化表述和描写质量的提高和精致化，而这正是当代民族志所力图做到的。对异文化的描写，将是本土民族志批评工作的探针和框架。现在，让我们转向这一不同的历史性论证和现代人类学的诺言。

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

第5章 人类学回归于文化批评

众多的现代人类学家走进田野工作的天地，萌生出以民族志的方式叙述调查结果的想法。促动他们这样做的力量，在于他们意图启发读者去认识异文化的生活方式，并通过异文化的描写对西方文化的自我满足状态加以反思。因此，当民族志作者对异文化进行详尽的描述和分析时，他们同时也隐含着对自身文化进行批评的目的，而他们自身的文化就是大众化自由社会中工业资本主义制造出来的资产阶级或中产阶级生活方式。

将陌生的异域风俗与人们熟知的本文化相并置，或者对诸如家庭、权力以及信仰等给予我们的日常生活以司空见惯的观念进行相对化(relativizing)，起了重塑读者的生活方向和改造他们的观念的作用。人类学作为一种有力的文化批评形式，是人类学者们早已对社会作出的承诺。不过，在相当程度上，这一承诺依然尚未得到兑现。清晰的比较通常仅作为民族志中的旁白、页边评注或结论性章节而出现。诸如索尔斯坦·凡勃伦(Thorstein Veblen)这样一些本土文化批评家，常常较之于人类学家自己更多地利用民族志资料。一些少数的近期作品，比如说马文·哈里斯（Marvin Harris）的《美国现状》（1981）、或者玛丽·道格拉斯(Mary Douglas)和亚龙·韦达夫斯基(Aaron

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

Wildavsky)合作的《危机与文化》(1982),声称对美国文化的困境进行人类学评估,而实际上并没有考虑到本土的文化批评文献。具有讽刺意味的是,他们恰恰对本土评论(indigenous commentaries)这种本应被考察异文化的人类学家视为神圣事物的东西,抱有漫不经心的态度。人类学家所做的工作,大部分没有起到认真反思本文化的作用,而是将更多的精力放在异文化的探索上。

不过,实验民族志的发展表明,存在一种早期民族志尚未发掘过的新潜能,这种潜能有助于我们实现现代人类学借以确认其自身在知识领域中的地位的文化批评诺言。一方面,当代实验的一个特征在于,民族志作者认识到,自身文化在异文化的解释中具有微妙的影响。正如我们已经看到的,深入描述异文化经验的实验,核心在于对现代人类学知识的基础进行认识论和政治批评。这就鼓励了(如果不是要求了的话)民族志向自身发难,去创造一种关于民族志作者自身的社会和文化基础的民族志知识,并使之与以往的异文化民族志具有同等的地位。另一方面,所有的当代民族志研究工作都是在一个互相依赖和相互陈述的世界中展开的。在这样一个世界里,民族志作者和他们的研究对象既互相熟悉了解又相互陌生,这便促使人类学家在将其研究旨趣带回本土之时,也带回了被研究者的观点。民族志写作中的实验已经激发人类学者去追寻种种创造性的方法,使自己在国内进行民族志研究时,将异文化民族志研究的认识论教训和实质性研究结果,应用到人类学的批评功能中去,为更新这种批评提供必要的素材和路径。

当前,众多研究西方社会和现代性的学科把文化批评和社会批评视为一种基本的研究理念,它们自身也正在以民族志技

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

术，或至少是以解释的视野进行实验。这个时代，充满了人类学的批评功能产生更新的机会。在我们看来，文化批评的模式所体现的，是我们所说的以各种不同程度发生在绝大多数人文和社会科学领域里的“表述危机”。在人文和社会科学领域里，对于普遍的概化理论体系的长期信奉，已经让位于对文化差异的贴切表述，而对这种表述的追寻所针对的正是广泛传播于日益均质化的世界中的那些观念。在这里，我们的兴趣是，在其传统旨趣中出现的实验精神所激发出来的人类学文化批评，如何可以切入一般文化批评的领域，如何可能贡献出其独特而有价值的东西。

人类学早已存在对本文化问题的兴趣，美国人类学尤其如此，因为它的异文化研究对象曾是美国印第安人、外国移民以及都市移民。然而，现今人类学者以及别的学科的学者才开始把民族志方法应用到企业文化、实验室文化、摇滚音乐等美国社会生活的不同侧面的分析之中去，这种应用是史无前例的。研习人类学专业的学生，依然被集中地进行有关非洲人、印第安人、以及太平洋岛民的经典民族志训练，而且异文化民族志工作的职业声望依然十分之好。不过，在海外开展民族志研究的人类学者，在完成异文化研究后，日益转向某些本文化课题，并对之产生严肃的研究旨趣。许多人类学专业的学生，在接受了古典专业训练之后，确实也把他们的初步研究项目确定在美国社会的文化多样性范围之内。可是，我们发现那些在海外从事过研究工作，尔后回到国内从事本文化研究的人，最令人感兴趣：他们证明人类学在与其他研究领域联合发展文化批评中具有巨大的潜力。

“回归”(repatriation)之所以成为潮流，原因是多方面的。现在，支持社会科学研究的资金不够充分，尤其是在国外进行的民族志研究，在实际方面的应用价值并不明显。出于民族保护

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

主义的意图，人类学研究的东道国使田野研究的申请变得十分复杂，致使研究的许可越来越难以得到。而且，人类学者确实也越来越意识到，本文化民族志的功能与异文化民族志所曾具有的功能一样重要和合理。认为人类学研究对象（即异文化）正在消失的恐惧观念，已被证明是没有根据的：独特的文化变异无处不在，而且在国内把这些独特的文化变异记录下来常常比在异文化民族志工作更为重要。

人类学自身的回归，可以采用不同方式。这些方式包括为行政或政府机构的政策提供民族志材料，以及为了社会改革的目的，提醒公众注意社会受害者和失利者的问题。对于民族志作者来说，此类的基本理念既是贴切的又是有价值的。但是，我们希望集中讨论源于民族志研究本身的两面性的批评精神。我们认为，这种精神是人类学者能够提供的最强有力的文化批评基础。下面，我们试图将人类学置于西方文化批评传统及其晚近类型之中。

文化批评的理念

19 世纪的所有的主要社会理论家和哲学家的作品，均可被视为是对工业资本主义发展所导致的欧洲社会转型作出的反应，而这些作品均包含着一种批评的维度。其中，最伟大的作家如马克思、弗洛伊德、韦伯以及尼采，激发了一种连贯的多样化自我批评传统，他们对至今尚存的资本主义经济以及大众化自由社会的生活和思想品质进行了自觉反思。这一批评传统的文体模式十分多样化，可以是现实主义和现代主义文学，也可以是

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

诸如社区研究、比较社会学、以及民族志的社会科学研究模式，而民族志可以被看作是对与西方社会不同的社会安排的素描。在每一代学者之中，也有一些独立的文化批评家，他们超越了进展中的社会研究的特性，转而对长时段的社会史加以表述。现代美国众多学者当中，此类代表人物包括玛格丽特·米德、戴维·莱斯曼(David Riesman)、菲利普·莱福(Philip Rieff)、理查德·塞纳特(Richard Sennett)、丹尼尔·贝尔(Daniel Bell)以及克里斯托夫·勒施(Christopher Lasch)。虽然这些作家可能介入某一社会科学流派，但是他们的杰出之处却表现在其论文的综合性、概括性和思考性之上。

文化批评可能永远被社会研究引以为自身存在的合理性证据。但是，在某些特定的时代，它更为广泛地被社会科学家以及其他知识分子所接受，并成为学术研究的基本理念。19 世纪末期是这样一个时代，二三十年代两次世界大战的间歇期，也是这样的时代。在我们看来，60 年代以来的这个时代，同样也正是这样一个时期。

在这些时代里，文化批评有两种值得重视的基本类型。第一，在最高的哲学境界上，文化批评是作为对分析理性的认识论批评，针对启蒙运动对纯粹理性及其预想达成的社会进步的信仰而提出来的。这一哲学性批评最可靠地植根于知识社会学之中，而知识社会学是一种关于信仰和观念的内涵与它们的承载者或提倡者的社会地位之间关系的探究。这一类型的文化批评所具有的效用在于去神秘化(demystification)，它探究了潜藏于以话语为表现形式的文化意义之中的利益，揭示了支配和权力的形式，并因此而常常被称为“意识形态批评”。“去神秘化”作为文化批评中被强调的一个重点，是马克思主义、韦伯的社会分

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

析、弗洛伊德的精神分析学以及尼采的文化分析所致力从事的。近来，符号学把现代生活当作符号系统加以研究，正如此一研究领域的大师罗兰·巴特(Roland Barthes)的研究一样，符号学已经成为非神秘化文化批评的一种主要工具。

第二种类型的文化批评已经成为一种更为直截了当的而且似乎是更具经验主义色彩的研究，其内容是对社会构造、文化形式以及日常生活框架的分析。这种批评从经济学、政治学和宗教学的角度来考虑获致财富资源、权力、地位、影响以及拯救的机会，造就了一种弥漫着浪漫风格的文化批评。它对现代生活的充实感和正统性十分担忧，而力图把社区经验的满足理想化。在市场、科层、大公司以及职业性社会服务机构的成长背后，它看到社区的衰弱以及为精神健康所必需的自我价值感的沦丧。它揭示了财富的相对不平等、决策权力的集中或分化、党派集团认同的变异、商品的广泛传播以及对生活方式的选择。在这些分析的基础之上，它竭力提出取代个人主义的社会思考方式。这种文化批评包含在大量有关市场取向的大众社会的福利、正义以及民主参与的自由论坛之中，也常为较为激进的社会重构运动提供理论基础。对于社区的丧失以及工业社会里生活品质的关注，在大量的社会－现实主义文学的批评维度以及有关这些文学的评论中得以明确的表达。莱奥·马尔克斯(Leo Marx)的《花园里的机器》(1964)以及雷蒙德·威廉斯的《乡村与城市》(1973)这两部著作尤其体现出这种批评的特色。

20世纪文化批评的挑战，部分表现在这两种批评的合并，即既注意意识形态，又关心社会生活。这就要求文化批评家在对其所从属的社会生活进行解释时，把自己放在他们的研究对象的位置上，对自己的理念的来源加以自我批评。换句话讲，文

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

化批评首先必须把批评者放在与被批评者的关系之中；其次，批评家必须能够提供可以替代其所批评的状况的建议。以往，批评家的位置以及替换性建议的提出，依赖于理想主义、浪漫化的历史主义、乌托邦或泛文化的理念。现在，正如有关民主社会中正义问题的自由争论那样，文化批评家们已经提出一种纯粹、抽象的原理或标准，以这种标准，我们可以测量现代生活的场景。有的文化批评家通过怀古忧思的建构看待现代社会，有的凭借美好未来的遥望批评当今社会，有的以一种与西方社会同时存在但却与之形成反差的社会生活方式来看待人类的拯救问题。

上述各种做法，或多或少地起到一些效果。不过，从修辞策略看，它们在当代社会中的作用已经十分有限。当代世界的状况，不是简单地通过在时间或空间上轻而易举地制作一些供比较的替换物可以说明的，它们固有的问题和全球性的特性具有持续性影响。世界依然充满着文化差异，而事实上，绝大多数的可能性已为人所知，或者至少已经被人们考虑到，而且所有的异文化世界都已经被现代生活所渗透。因此，现在重要的问题，不是别的地方存不存在理想生活，或者古时候的生活是不是较为理想，而是任何地方日常生活过程的意义以及可能性的新组合如何可以被发现。因此，替换性生活模式必须在文化批评所针对的状况和生活方式范围之内才得以寻求。文化批评家所用的传统修辞策略变得越来越容易被弃置，因为这些修辞手段要么是过于悲观厌世以致于根本无法预见任何替换模式，要么是过于理想主义和浪漫地提出替代性选择以致于缺乏可靠性。

以往，人类学的文化批评被深植于上述的批评类型之中，人类学者过于沉迷在其自身的泛文化浪漫主义之中，他们以异文化的优越性来批评现代社会，而没有充分地考虑到把异文化转

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

换到不同社会场景中以补充其不足的可行性问题。不仅如此，这样一种策略也没有公正地面对异文化在其自身社会环境内的消极面。

不过，人类学仍有可能提供一种更新的、更富生命力的文化批评形式，尤其是人类学的民族志方法看来十分有可能提供解决上述提到的批评立场问题以及替代性模式问题之现实而又令人满意的方案。关于立场的问题，民族志通过田野工作而使得人类学者与其他人的生活融为一体，使得他们可能借助于与某一特定的研究对象发生的有意识互动来隐含自己的批评。这并没有解除批评家立场的模糊性。相反地，田野工作者同时既是被批评者当中的一个部分又超脱于被批评者的行列之外，他们面对着立场的模糊性问题，并且把它当作一个清晰的反思目标加以展示。

至于替代模式的问题，民族志探究了各种可能性，把这些可能性严格地限制在被表述的生活状况范围之内，而不把它们放在外在的时空中给予展示。通过采取各种微妙的方式，作为批评家的民族志作者，能够在他的材料里玩弄乌托邦式的推断或暗示，但是他们信奉描述的审慎态度，同时采用自我怀疑的修辞手法，寻求向读者充分地展示自身和被研究者共同经验的现时存在状况。而正是在这一点上，作为文化批评的民族志显得最有力量。在任何情况下都存在多种可能性和多种表达，有些可能性及其表达包含了占统治地位的文化趋势或解释，另一些则是作为后者的对立物而存在的。那么，民族志作为文化批评，就是通过揭示这些多元的可能性，在现实中确定替代性模式的地位。当代实验民族志对早期异域文化叙述报道的乌托邦脆弱性具有特别的敏锐性，因而在它们的自我批评反省中，民族志的视

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

野集中于田野工作的情状，坚持以“全观”和“此时此地”的向度对待它们的研究对象。

对描写法的现实主义的坚持，使得民族志技术在当今众多宣称把文化批评作为它们的功能的不同领域当中具有十足的魅力。对于人类学来说，问题在于如何通过运用其泛文化视野创设家园的批评民族志(critical ethnography)，并在此创设中避免用异文化的浪漫或理想化表述提出替代性模式。为了创造一种独特的人类学文化批评方法，我们务必找到可以用来在本文化和异文化或泛文化的条件下同时求索替代性模式的路径。在其中，源于民族志固有的两面性视野的个案并置法(justaposition)，可以被引以为从一个社会中推导出探究另一个社会的批评性问题的方法。这种学术性的过程，实际上只是全球的一种共同状况的进一步琢磨和深化。在世界各地，不同社会的成员本身早已开始对现实和各种不同的可能性进行比较性检验。然而，我们注意到，过分简单地指望从异文化中寻求新模型，是不现实的理想，文化的替代性模式并不像技术那样可以轻易引进。日本社会、汤加社会或者尼日利亚社会，与我们的社会并没有形成清晰的对照。任何将他们与我们的社会并置，都会创造一种有关当代世界秩序中不同社会所处的不同情况的复杂探究。而在这个世界秩序里，社会之间的关系是必须预先确认的。

当代文化批评的类型及其先驱

70年代和80年代出现的一个令人感兴趣的现象就是，文化批评作为研究的一种自我意识或客观性理由，已经渗透到众

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

多的学科之中去了。除了诸如丹尼尔·贝尔、理查德·塞纳特或克里斯托夫·勒施这一类的论文派作家(essayist)以这一功能为荣之外,许多其他历史学家、社会科学家以及为论文派作家提供资料的文献学者也都把文化批评看作是他们自己一直从事的研究的主要目的。文学批评在新批评(New Criticism)出现之后,开始对社会科学抱有敌视态度,而力图在把文本制作视为一种政治和社会过程的文化研究中寻求自身存在的大场域和相关性。马克思主义和其他一些学派重新发现了法兰克福学派的"批评理论"以及有关文化商品化(commodifiation)的探讨。查尔斯·泰勒(Charles Taylor)、理查德·伯恩斯坦(Richard Bernstein)以及理查德·罗蒂(Richard Rorty)等哲学家关注到场域的论点对通则的发现所提出的挑战,而且意识到知识系统的建构失却吸引力之时,文化批评所具有的魅力。

文化批评作为一种时髦现象的出现,看来似乎是当代学术领域中广泛的表述危机的另一种表现形式。这一危机的两个相关特征是:其一,原来为了建构一般性、具备历史意义以及可以统合所有研究的综合理论的图谋出现了混乱状态;其二,在对变迁世界的认识中形成一种基本的认识,即那些曾用来服务于经验研究的经检验的"基本"概念(例如阶级、文化、社会行动者等等),对于理解这个正在变迁的世界已不再怎么奏效了。这对于个体的学者来说,后果是双重的。首先,他们不得不对说明自己的具体研究计划的意义承担责任,因为原来起这一作用的一般性的研究理由已不再拥有具体研究课题的理论保护伞功用了。研究中的理论和目标的界说,因此在很大程度上个性化了,这一个性化界定了当代文化批评文体中民族志及相关写作种类的实验品质。第二,文化批评家把注意力集中于社会生活的细节,期

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

待在其中发现一种对不确定时期需要解释的现象的重新界定。因为一般理论再也不适用于它们原来意在评论的世界，所以文化批评家便从自下而上的角度，即从描写问题（或表述问题）到一般理论的角度去重建研究领域。

社会和历史科学对细节的追求，是一种迈向民族志的学术动向，它甚至在一些作为论文派作家已经在大众知识读者面前把他们自己树立为通论式文化批评家的重要人物身上也有所表现。在50年代期间，在戴维·莱斯曼等文化批评家的著作中，问题被视为大众社会中的官僚政治的异化和趋同，对此问题的反应是对个人主义作出幼稚的乐观辩护。在60年代期间，尽管那时流行着革命的意象（revolutionary imagery），但是已出现一种解释超文化和个人的"系统"霸权力量的微妙论点。这种论点虽然把个人主义观念的神秘性去除了，但是依然带有一种意思，似乎"系统"已被或可被理解为革命的目标，或者可能通过第三世界的暴力手段，或者通过第一世界里的共商、非暴力和政治动员，而成为革命性变迁的对象。在70年代期间，革命意象本身的神秘色彩也被去除了，而变迁和转型的意象被放置在广泛的理论框架之外，让它们自己赋予自己以意义。那种认为"系统"可以被很好地理解的观点被慢慢地消解了。以往的知识依然提供一种解释的资本，但已经遭受到严重的削弱。在思想家独占时期之后，对学术生活的重新界定，表现在一个现象上：我们在谈论现时代时，不再用范式或确定的术语，而是用自我标签的前缀"后"（post－）一词，如文学和艺术方面的后现代主义（postmodernism）、人类学和文学批评方面的后结构主义（poststructuralism）。

也许最为相似的一个时期，是20年代和30年代。通过自

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

我辨识，现代批评家在两次世界大战之间，重新发现他们的先驱。正如我们将说明的，这一时期也是民族志方法被确定为人类学者的中心实践的时代。

在这里，值得描述一下二三十年代德国、法国以及美国文化批评运动的主要情况，以便研究他们在从事批评的活动中如何论述批评家的立场和替代模式的关键性问题。在德国，早期法兰克福学派提出一种有意味的理论线路，用以考察现代文化与社会之间的关系。在法国，超现实主义者(surrealists)提出了一个思想，认为异文化民族志材料的并置能够使自身文化的视野获得新生。在美国，二三十年代是一个丰产的时期，当时对文献和民族志的实验，贯穿于众多媒介的社会现实主义趋势之中。在下面，我们将对不同流派的文化批评运动进行评估和扼要分析，并期待通过这一评估和分析，寻求民族志研究实践中获得新生的批评论所拥有的特色。

法兰克福学派

60 年代晚期和 70 年代期间，使文化批评的旨趣在美国年轻一代人类学家当中获得新生的最为重要的促进因素，也许是法兰克福学派。这一学派的组成人物包括马克斯·霍克海默(Max Horkheimer)、西奥多·阿多诺(Theodor Adorno)、赫伯特·马尔库塞(Herbert Marcuse)、沃尔特·本雅明(Walter Benjamin)以及与他们有关的人物，包括不同时期的精神分析学家埃里·弗洛姆(Eric Fromm)、政治科学家弗兰兹·纽曼(Franz Neumann)、法律社会学家奥多·柯施海默(Otto Kirshheimer)、文学社会学家莱奥·洛文塔尔(Leo Lowenthal)、经济学家弗里德里奇·波拉克(Friedrich Pollack)、反决定论马克思主义理论家卡尔·柯尔施

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

(Karl Korsch)、以及当时的共产主义者卡尔·魏特夫(Karl Wittfogel)。法兰克福学派形成于二三十年代,它们试图分析西欧革命社会主义的失败、东欧共产主义的极权化、1929年的经济危机、经济生活中垄断的持续成长以及法西斯主义的兴起。

法兰克福学派所运用的最为引人注目的问题系列,主要是针对文化和心理受政治和经济过程的操纵方式而提出的。在探究具有高度文化的西欧资产阶级社会为什么会容许自己陷入大众专政的状态、为什么工业无产阶级似乎越来越不可能发展出革命意识的问题时,霍克海默和阿多诺首先提出了家庭身份形成的心理动力是否越来越朝向促成权力独裁主义方向变化的问题。其次,他们又提出文化的工业生产会不会增强权力独裁主义趋势的问题。部分出于法西斯主义隐隐呈现的威胁,霍克海默和阿多诺对于这些问题给予过分悲观的回答。但是,他们对问题的系统阐述模式,至今对文化批评依然具有重要性。不同于他们那个时代及自此以后的大部分其他社会科学家,他们对于工业社会本质的探究,产生于他们对他们那个时代的自觉醒思。对当时的危机和困境的自觉,标志着文化批评作为社会理论的功能在当时已显出其重要性。进而,法兰克福学派率先运用敏锐的政治洞察,研究家庭和文化工业,以此作为理解现代社会中大众文化的手段。随之而来的文化批评与一般文化社会学一直追随着法兰克福学派的榜样。

霍克海默和阿多诺认为,在技术型经济中,父亲失去了自身作为技艺、经验以及财富获取方法传递者的作用,与此同时,家庭心理动力的社会状况发生了决定性变化。儿童的"超我"(superego)概念不再受作为个体的父亲的影响,而是在学校当中受同龄群组、国家、以及大众媒介宣传的影响而形成的。正如弗

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

洛伊德已经指出的，当众多的个人将一个同样的对象置于自我理念的位置之中时，他们情感上的和理智上的行动将变得越来越依赖于由其他群体成员以相似的方式不断重复的强化过程。因而，绝大多数个人的超我概念，就逐渐地变得刻板和偏执，对强有力的独裁领导者具有越来越大的依赖性。

这一论点不仅是针对欧洲法西斯主义状况而提出的。它也是对文化的工业生产的本质的比较广泛的探究，尤其是对美国文化工业生产而言，十分具有说明意义。由好莱坞电影、广播、录像录音、摄影、所有形式的大众文化(popular culture)构成的文化工业(cultural industry)，以数百万计的数量被复制，并通过市场而广为传播。霍克海默和阿多诺指出，大众文化生产的手段与日益极权化的家庭相联系，以从独立思考到可被商业和政治目的操纵的幻想的后退过程为动因。阿多诺担心，只要大众文化从属于市场压力，成功的作品就是拥有最大销售量、最符合低级趣味、最不可能促进和激发为了应付非常规情况和困境的批评性思考、多样化反应或成熟的灵活性的作品。

在50年代期间，美国学术界把法兰克福学派本土化了，把它所关注的问题贬低到战时应对政治宣传和极权主义的研究。该学派关于个人、家庭以及政治的心理结构问题的探讨，在当时流行的自由争论中被重新提出来，而且被改造成关于大众文化是因其民主性而属于好的文化、还是因其庸俗性而属于坏的文化的论争。但是，随着公民权利运动、反越战运动以及揭示美国跨国企业的帝国主义性质的运动的展开，法兰克福学派的那种去除神秘的风格重新成为具有吸引力的东西，在美国尤其如此。通过他在布兰地斯(Brandeis)和伯克利的写作和教学活动，赫伯特·马尔库塞成为法兰克福学派思想的主要传播者，尽管他所运

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

用的是以一种经过大量修改的过渡形式。马尔库塞将精神分析与政治经济学的探究融合在一起，对萧条之后的社会状况采取乐观得多的态度，他对后弗洛伊德人(post－Freudian man)的分析，也十分类似于50年代对民主消费者社会的一致批评。

随着公民权利运动以及反越战斗争的深化，学生们的思想日益向敏锐而质疑性的分析发展。即使在这些斗争平息之后，质疑论的锋芒也并未失去。相反，人们重新发现了作为一个批评家的沃尔特·本雅明。这位批评家详尽地阐述了现代文化的对抗面，指明其不甘被同化于现代生产和交换模式、抵制文化的单向化的特质。

阿多诺主张，真正的艺术是通过对其自身脱胎而出的经验现实的否定来刺激批评性思考的东西。根据他的观点，艺术创造了美或秩序的形象(images)，这种美或秩序的形象与现实形成反差，也不同于对世界的日常认识。阿多诺担心，文化工业的传播，有可能使真正的艺术变得孤芳自赏，成为极少数精英的桃花源。本雅明则比较乐观。他认为，现代技术将成为社会中的不同群体表达自己的意见、传播自己的亚文化(subcultures)的手段。在这样的思想的激发下，近年的大众文化研究变得十分引人注目、令人振奋。对摇滚音乐以及青年亚文化的研究，不再被视为比“雅文化”次等的思考。这些研究一直致力于研究工人阶级、特殊族群、区域性亚文化以及年轻一代如何界定相对于社会其他成份以及相对于其他群体的自我认同，如何在物质和社会条件以历史的背景下界定自身的地位。毫不奇怪，这一转折大大地依赖于民族志的调查精神。

总之，由霍克海默、阿多诺和本雅明组成的早期法兰克福学派，提出了一种分析市场经济、大众社会政治和文化形式之间的

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

关系的强有力的范式。这一范式的总特点在于它对去除神秘色彩的追求，它对于70年代的学术潮流具有很大吸引力。不过，早期法兰克福学派的贡献现在看来并非完美无缺。它没有提出明确的替代性模式，而满足于欧美现实环境的具体特性。它没有提出综合性的理论，而仅仅满足于采用19世纪的批评资源，尽管他们自己也知道那些理论早已过时。在60年代的帕森斯社会学崩溃之后，这些学者试图从僵化的派系化马克思主义中寻求替代性的模式。70年代，就是在这种理论反思的背景下出现理论复归的时代。法兰克福学派的兴起有些类似，它是对早些时候的一个相似时期所做的反应的具体表现。法兰克福学派的风格，在于它那种论文派的风格。这种论文派的风格，是对一个宏观理论无法概括的复杂而剧变的世界的片段式洞察。法兰克福学派最明显的失败，源于其纯粹的理论演绎。也就是说，它没有从经验的角度检验他们的思想，同时，其知识分子立场的模糊性本身既可能强化某些视野或观点，也可能限制或阻碍其他的视野或观点。要克服这些弱点，我们可以采用民族志所提倡的亲察式微观研究，对诸如本雅明一类人物的论点加以验证。例如，我们可以用民族志来说明，本雅明关切的日常生活中解放和抗拒的可能性到底有多大。

超现实主义

如果说法兰克福学派对于当代文化批评模式的贡献在于对理论质疑的明确表述的话，那么，法国超现实主义在此方面的贡献就比较内在化、分散化，并且主要表现在其对现实世界的民族志描写的关切之上。超现实主义对现代主义意识的明确表述是众所周知的，而它在认识论和制度上与民族志的关系却很少被

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

提及。

正如法兰克福学派，超现实主义者对一统化的文化提出抗议，他们把传统规范、惯例以及集体意义看作是人为建构的压制性体系。通过采用出人意料的“并置法”(justaposition)、对立因素的“混杂法”(collages)、情欲的描写、无意识和异国情调的吸纳，超现实主义者表现出对文化的瓦解、嘲弄以及跨越过往惯例的高度兴趣。他们的并置与混杂法的确指明，不同的文化碎片如何正以越来越高的速度和状态聚合在现代世界之中。他们使用“民族志”这个术语以传达相对主义和文化瓦解的态度，用来自异文化的替代性模式来抗拒本文化的理念和风俗。他们的作品深受当代法国人类学家在非洲、大洋洲以及土著美洲的著作的影响。

詹姆斯·克里福德(1981)认为，超现实主义者运动和人类学民族志共同具有“民族志超现实主义态度”的三个特征。第一，“把文化及其规范标准——美、真、实——看作是人为地安排、可以进行超然的分析和质疑、并可以与其他可能安排相比较的体系，这种看法对于民族志的态度而言是关键性的”，而且也确实是文化建构的现代符号学探究的基础。第二，其他信仰、其他社会安排以及其他文化的必然性获致，使得关于“他文化”(the other)的研究成为现代意识的核心，并且培植出一种对研究者的本文化的讽刺态度。第三，超现实主义和人类学两者都最终把文化视为各种可能的解释中一种被争议的现实(a contested reality)，它们也把文化视为处于彼此相对的权力状况之中的不同派别采纳的可能性解释。

当然，在超现实主义艺术家所应用的民族志与人类学家所理解的民族志之间，存在着很大的区别。对超现实主义艺术家

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

来说，民族志只是为了以他们自己的文化习语(cultural idiom)来激发和更新创造性；而对人类学者来说，民族志则是对异文化现实的严肃研究。这一区别，既可以从超现实主义运动内部的知识分化被认识，也可以从法国民族学发展模式得以鉴别。在超现实主义早期日子里，安德烈·布勒东(Andre Breton)的同好之中，有米歇尔·莱里(Michel Leiris)和乔治·巴塔耶(Georges Bataille)。在20年代晚期，两人都开了小差，被吸引到由马塞尔·莫斯、保罗·李威特(Paul Rivet)和吕西安·莱维－布留尔(Lucien Levy－Bruhl)于1925年建立的巴黎民族学院。巴塔耶编辑一种杂志，叫作《纪实：考古学、美的艺术、民族志、多样化》(1929－1930)。这个杂志成为背离布勒东"正统"超现实主义阵营的学者以及诸如马塞尔·格里奥勒(Marcel Griaule)，安德烈·夏弗纳(Andre Schaeffner)、莱里、乔治－亨利·李维尔(Georges－Henri Riviere)、保罗·李威特等未来的民族志作家的聚会场所。巴塔耶作为一名持不同意见者，在多少有点古怪的方向上，发展了马塞尔·莫斯的文化自相矛盾性概念。他与阿尔弗雷德·麦特里克斯(Alfred Metraux)保持了终生的密切关系，后者是研究亚马孙河流域图皮南巴印第安人(Tupinamba Indians)的民族志专家。巴塔耶还帮助李威特和麦特里克斯举行了首次巴黎前哥伦比亚艺术展，并且给予诸如米歇尔·福柯(Michel Foucault)、罗兰·巴特、雅克·德里达以及"原样"集团(Tel Quel group)等当代法国后结构主义者以强有力的影响，而正是福柯本人编辑出版了巴塔耶的全集。

1931年，一群《纪实》(Documents)杂志的投稿人，包括格里奥勒、莱里、斯盖弗纳，展开了一项伟大的民族志探险，他们组成达喀尔－吉布提使命团(the Mission Dakar－Djibouti)，到西部

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

非洲的多刚社会去。他们的探险说明，这些民族志专家处于现代主义旨趣与人类学旨趣之间的一种过渡状态之中。通过与同一期间英国或美国民族志的比较，他们在多刚社会所搜集的资料，充满了对相对于欧洲社会的替换性宇宙观和哲学思想套路的详尽阐述，但却缺乏有关多刚人生活实际过程的写照。

对先锋前卫派艺术保持兴趣并介入其创作的法国民族志作家，有另外两个活动中心。它们分别是由李威特组织的人类博物馆和由巴塔耶、莱里、罗杰·卡伊瓦(Roger Caillois)组织的社会学院。它们从1938年直到1940年被合并。沃尔特·本雅明常常到社会学院去，而人类博物馆则是法国反纳粹抵抗运动的最早基层组织之一。

超现实主义可以被视为现代意识的一个重要的组成部分，或者更明确地说，可以被看作是一种曾于二三十年代致力于表达现代意识的艺术形式。在若干第三世界国家里，这些艺术形式至今依然是文学的文化批评的有力工具。作为艺术技巧，超现实主义是一种对现代生活的解放性评论，它提供了文化批评的词汇，并开启了把文化看作是可改变的、可争议的事物的视野。但是，超现实主义倾向于以戏谑而无根基的方式表述社会批评，以一种民族中心主义的方式关注欧洲社会问题，而对其自身的认识论不进行反观内照。因而，它属于符号游击战，而不属于系统的文化批评。可是，从与超现实主义的对话中成长起来的民族志作家，从中获得了双重的遗产。第一，把嵌置于民族志方法中的批评的潜力发掘出来，就需要人类学家把现代现实(modern reality)的概念认真地看作是替代性文化观点的并置(juxtaposing)。这些文化观点不仅同时存在，而且处于互动之中，也并不是静态的、零散的东西，而是两者都是动态的人类构

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

造物。第二,这一视野把文化看作是属于创造性才能的一种灵活建构,它激励民族志作者向人们展示其表述的程序,使他们对自己的作家身份具有自觉的意识,并最终地向他们指出把其他作家的声音和愿望(即被研究对象的心声)包括到他们的文本之中去的可能性。

美国的纪实批评主义

30年代的法兰克福学派对文化批评作出了理论上的探究,但从民族志的意义上讲,却缺乏扎实的根基。同一时期的法国超现实主义强有力地采用了一种将熟悉的事物与异族或原始异文化并置的技巧,但并没有能够系统地发展文化批评,而仅能玩弄民族志。相比之下,30年代的美国文化批评,则彻底地成为民族志。正如威廉·斯托特(William Stott)于1973年所指出的,"一个纪实的动向在当时文化的所有方面,在'新政'的演讲辞中以及在公共事业振兴署(WPA)的艺术计划中发生作用;在绘画、舞蹈、小说和戏剧方面,在广播和画报等新传媒中,在流行的思潮、教育和广告之中,都有它的影响"(页4)。有一些个案工作报告被写作出来,以便告诉公众失业者的苦痛,也有一些摄影实验被印制出来,用以捕捉"人性的经验"(例如,Archibald Macleish于1937年发表的《自由人的土地》,Dorthea Lange与Paul Taylor于1939年写作的《一个美国人的出走》,以及James Agee和Walker Evans于1941年出版的《让我们赞颂名人》)。当时还出现了以纪实模式进行的社会科学写作活动,尤其是由芝加哥学派(the Chicago School)或都市民族志(urban ethnography)为先驱的流派颇引人注目。

那个时候,人们渴望得到可靠的资讯,他们抱着一种广泛的

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

怀疑态度，认为报界操纵着新闻，胡佛政府的政治官员对经济危机的对策是否认问题的现实存在，否认问题的现实存在进一步被借以提高商业信心。他们也看到，当时公众事实并不是公开的。斯托特指出，大萧条的具体内容以及总体轮廓，对于那些漫不经心的观察者来说，实际上并无见证。直到1940年，政府才采用有效的估量失业状况的办法（每月访谈35000户家庭，他们代表全国人口的不同典型）。正是我们稍后的一代人，才从30年代的摄影和其他纪实文献中获得经济大萧条的深刻印象。

对纪实资料的渴求甚至在艺术活动中也可以看到。在20年代，非小说类文学作品（nonfiction）的销售量是小说类作品的两倍，新闻短片和摄影杂志极受欢迎，甚至玛莎·格拉汉姆（Martha Graham）芭蕾舞在表演题材上也转向表现美国社会状况或欧洲社会的混乱秩序。追溯当代人类学文化批评的先驱，我们发现两种项目是最为核心的，它们是公共事业振兴署的艺术计划与都市民族志的芝加哥学派。

斯托特认为公共事业振兴署的艺术计划创造了一次文化革命，促使美国发现自身是一种文化，并促使美国人理解他们的区域多样性。这些艺术计划不仅鼓励阿龙·库普兰（Aaron Copland）、莫西斯·索伊尔（Moses Soyer）、罗伯特·席尔伍德（Robert Sherwood）等艺术家去反映美国主题，而且创造了众多的观众。它们促成的成千上万城镇中的艺术画廊、戏剧创作、民俗记录以及378种指南，成为民众所喜爱的东西。纪实模式是一种激进的民主文艺风格，它使凡人获得尊严，并把富人和权贵放在普通人的位置上。公共事业振兴署的艺术计划因为其民主精神而自豪，在它们的指南中，黑人和印第安人比白人更有被包容的机会，评论者罗伯特·坎特威尔（Robert Cantwell）指出，在

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

这些艺术计划中,“从社会公众的角度而言最具成果的表现形式通常来自于小人物”。

都市民族志的芝加哥学派,是在芝加哥大学社会学系发展起来的,它同样地充满纪实的精神,倡导参与观察法,指出统计学的方法虽然必要,但有些肤浅之处,这个社会学研究机构还致力于个案研究(case studies)的探索。有一些芝加哥学派的都市民族志研究,与其研究对象太过于认同,研究过程也表现得过于凭感觉,并缺乏客观的态度,而更多的研究简直不合乎研究目的的理论假设。尽管如此,芝加哥学派的研究为探讨社会流动、邻里承续模式、地方性社区组织、从欧洲或南方进入工业城市的移民过程以及文化霸权和控制的竞争的象征场域(symbolic arenas)等问题奠定了基础。在绝大多数美国人都意识到的社会剧变时代,此类民族志研究具有浓厚的经验性,并十分注意日常生活的详情细节,它们以具体的描写对当时人们急需要了解的社会状况加以分析。威廉·洛伊德·沃纳(William Lloyd Warner)的《扬基城》研究、怀特(W. F. Whyte)的《街角社会》以及由威尔斯(Wirth)、派克(Park)、布尔吉斯(Burggess)、麦克肯吉(McKenzie)及与他们的有关人员进行的各种各样关于芝加哥的研究,依然是重要的民族志入门读本。[1]

也许,社会学式的民族志新风格与30年代其他纪实模式共同存在的一个基本问题,在于它们假设现实的记录或描述在技术上不成问题、经验的证据或多或少富有自我解释力。这一问题在摄影中表现得最为尖锐:重新分析图像是如何被选择的、图片中的人们如何摆姿势、图片的解说词如何被写出以及影像的如何被显像,我们可以发现当时的摄影家用微妙或者不那么微妙的方式对现实加以操作,以控制观众的印象。这种情况,在民

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

族志中也存在。此一时期最为雄心勃勃的民族志研究计划，即洛伊德·沃纳的《扬基城》研究系列，全卷堆满丰富的素材，但是并没有对这些素材能够说明的问题加以清楚的解释，或者说，它包含的信息是如此丰富，以致于能够以不同的方式进行再分析。有些关键性的问题值得进一步的探讨，如阶级分层的本质、美国社会的开放性程度、社会流动性程度、封闭性程度、阶级界限的系统化程度，这些问题均未在书中得以充分展示。

在二三十年代，几乎并不存在自觉的批评使命所没有波及的领域，更不用说人类学了。正是在此一时期，民族志实践被确立为人类学的核心性职业活动。正如我们已经讨论过的，民族志方法的提出期，正是人类学者宣称将把自己的研究与自身的社会问题联系起来的诺言的提出期。尤其对弗兰兹·博厄斯的学生们来说，田野工作的批评功能变得重要起来，尽管他们的民族志并不植根于美国主流社会之中，而最主要的是植根于美国印第安人社会以及个别海外的异域社会之中。玛格丽特·米德是一个主要的代表人物，她使用她所发现的儿童教养模式、性别角色以及萨摩亚人和新几内亚人社会中的情感，去批评美国的模式，并呼吁美国人进行自我修正。正是米德，提出了以第一手田野工作经验发现异文化视野的并置战略，她用这种并置法去分解美国人的感受，对美国人自己的风俗习惯是“自然”、不可改变、永远不变的流行观点加以批评。因此，在美国知识生活里，文化批评的集中发展时期，也是人类学民族志方法的开创时代，人类学的民族志同样反映了批评精神。

简言之，二三十年代的美国文化批评，就纪实表述的努力而言，以及就人类学民族志的异文化研究对象与国内情况并置的方法的早期发展而言，是属于实验性的。它缺乏在同一时期欧

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

洲存在的更为超然的批评所具有的理论想像力，它假设现实纪实在技术上是没有问题的[2]，而恰恰相反，纪实正好是超现实主义关注的问题。人类学家应进行的强有力的和独特的文化批评实践，应当把美国纪实现实主义的经验主义，与法兰克福学派早期的理论视野和活力，以及法国超现实主义并置手法的幽默和勇敢特性融合起来。在为人类学评估这一种强化的批评功能之前，我们应在人类学自身的文化场域中，更充分地理解长期存在的批评传统的实际发展。

人类学的文化批评传统

当代人类学的根基总是被追溯到19世纪，这样做并非没有理由。19世纪的比较方法企图弄清楚现存社会的多样性，其借以达到此目的的路径，是把不同的社会置入进化的系列之中，这一系列并不一定是僵化的或单线的人类演化系列，而是一种分枝系谱图的形式。现在流行的时尚，就是把19世纪的进化论思想当成民族中心主义的表现加以批判、当成西方精英人物和殖民统治者的利己主义的拙劣产物予以贬斥。但是，从文化批评的角度看，我们应该记住一点，即这种比较方法在19世纪世俗－科学世界观的战斗中，在为社会变通以及因此而有的可改良性的论战中，在启迪宽容的现代多元主义的自觉中，曾经起着十分深远的影响。

对于那个时代而言，比较方法的许多部分是先进的。它捍卫人类精神心智的一致性，反对猖獗的种族主义，坚持大同论的基本原理；它反对神授的专制神学主张，并因而反对神学的权

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

威;它否认"原始人"或"原始社会"是人类堕落的样本,并因此反对把原始人视为因堕落而在道德上隶属于奴隶和其他从属族群;它采用来自于非西方世界或美国印第安人的样本,就财产所有权、不平等的政治关系、家庭、法律以及宗教权威等方面问题,对维多利亚时代的社会进行批评。詹姆斯·弗雷泽的著作《金枝》可被看作是一部进化论著作,它拥有最为广泛的读者和影响,并成为数代现代主义诗人和作家的象征及形象。通过这些作家,其优美的风格成为20世纪讽刺精神的兴奋剂。在20世纪的人们认识到,真理可以有不同的视野,信仰和行为应当被看成一种"人性误解"的幽默而予以信奉或实施。

20世纪人类学的挑战,一直是对文明化的过程进行批评,这种批评起始于进化论者,但较之更为犀利,更少浪漫色彩和乌托邦。直觉上看,进化论大纲所提供的拙劣宣言,似乎无法用以批评那些被认为是最为发达的社会。尽管比较方法已经采用得自于其他社会的样式,去批评最现代的社会,但其批评依然十分有限、零乱,而且过于怀旧,其隐含的信息依然倾向于肯定现代欧洲或美国社会的根本优越性。进化论的衣钵依然根植在现代流行思潮中:现代化或发展的连续论、传统/现代、无文字/有文字的、乡民/工业等两元对立模式,以维多利亚时代的"进步"教条为依据,强化了欧美的自鸣得意式文明观。

二三十年代,人类学发展出民族志范式,对西方文明,即资本主义进行潜隐的、不屈不挠的批评。这一批评的主要思想是,我们西方人丧失了"他们"或异文化依然拥有的东西,我们西方人可以从民族志的表述中,习得基本的道德和实践规则。简而概之,民族志已经提供了三种广泛的批评。"他们"原始人保持了对自然的尊重,而我们已经丧失了人类生态的乐园;他们维持

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

着亲密而令人满足的社区生活，而我们丧失了社区生活的经验；他们保留了日常生活的神圣意义，而我们已失去了心灵的视野。超离当时的背景来看待这些民族志文本，我们可以说这些是粗糙的批评。但是，它们却是二三十年代民族志方法发展中核心批评思想的潜隐层面。

在其初创时期，文化批评的两种主题或风格，分别在英国和美国的民族志发展过程中出现。正如我们已经看到的，在美国，相对主义(relativism)成为一般的组织性概念，符合移民社会的族群多元性特点。在英国，理性(rationality)的本质成为类似的一般组织性主题，也许符合阶级意识较严重的社会。在英国社会里，知识精英逐渐地被告知，其自身的思维方式并不一定是唯一有效的路线。

在美国，弗兰兹·博厄斯在19世纪人类学研究与民族志范式的发展两方面均作出重要的贡献。他所介入的争论以及他所提出的文化批评，跨越了人类学的两个时代。不过，直到他的学生们在二三十年代成为职业人类学者之时，才对相对主义将要起到的作用以及对文化批评对美国社会状况的反思重点作出界定。弗兰兹·博厄斯和他的学生玛格丽特·米德之间的差别，就在于这一点。米德成为作为文化批评家的人类学者的典范。博厄斯则运用民族志方法，讨论19世纪进化论理论的残留问题，他还使用民族志对当时正处在上升阶段的种族主义人类行为论提出挑战。米德，以及爱德华·萨丕尔、艾尔西·克鲁斯·帕森斯(Elsie Clews Parsons)及露丝·本尼迪克特等人，把更多的注意力集中在文化批评上。他们开始使用人类学的论题，对二三十年代的美国状况进行分析。博厄斯本人是对那些具有巨大的社会影响的知识教条提出挑战的批评家，而他的学生们则在相对

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

主义的旗帜下，成为主要以社会批评为主的学者。

英国民族志作者之成为文化批评家，是在马林诺夫斯基和埃文斯－普里查德等人的著作的带领下完成的。他们的著作是对英国社会的含蓄批评，他们勇敢地采用魔术和巫术等习俗为起点，将它们与西方科学和常识进行平等的比较。这种比较的结果，倡导了对西方理性观念的最初质疑。通过对理性进行相对化，通过把科学哲学家们试图用逻辑术语表明的体系放在文化比较的构架中加以考察，他们指出包括科学在内的信仰体系的成立依赖于使理论获得一种保护，以免于遭受否证。他们也考察了西方社会制度生活的基本分工，包括政治、经济、宗教、亲属制度，并且探究那些缺乏这种制度性分工的部落社会，如何依然可以履行西方社会所具有的全部功能。实际上，他们所揭示的是，世界上存在着组织社会的其他可供选择的替代性模式，这些模式与西方自己的社会组织方式一样具有理性，甚至更具有理性。例如，在欧洲人“比较理性”的集约化生产方式一度导致土地侵蚀和饥荒，在此之后，人们对于中非社会生态知识的尊重增多了。当西方的生物医药知识不足以医治所有病症时，人们对传统的医疗手段的重视程度也随之提高。

英国的和美国的民族志事业，吸引了妇女、外国人、犹太人以及其他感到自己处于边缘地位，但依然归属于社会系统的人，他们最终在这个社会系统中成为享有威望的知识分子，并把自己的人生奉献给知识。因此，按照欧洲大陆的马克思主义者或超现实主义者的标准来衡量，二三十年代产生于人类学的文化批评一点也不激进。它们属于那些边际的学者进行的批评，这些学者的主要兴趣并不是他们自身社会，而是别的社会。20世纪人类学的文化批评传统，合乎情理地在其实践者的边际线上

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

扎下了根基。这样，作为文化批评家的人类学者，发展出了一种自由派的批评，这种批评相当地类似于其他社会科学的批评。他们对受压迫者、异己者以及边际人表示出他们的同情，也强调对于享有特权的中产阶级生活的现代不满。这种文化批评是对社会状况的批评，而非对社会秩序本身的体制或本质的批评。

60年代，在革命性的修辞和视野兴起之时，人们对人类学本身的角色开始作出具有较多历史意义的界说。人类学家们不再简单地满足于微观研究，而转向对由权力、经济依赖性、西方与第三世界更强有力的文化的心智关系以及高压统治提出了质疑。当时，如何使这些课题与民族志的实践形成关系，依然是一个未得到解答的问题。但是，在我们描述过的当代实验中，这些课题十分明确地为民族志的写作提供了线索。实验的自觉最终将渗透到民族志的实践活动中，促使人类学者对文化批评的形式提出更多的新设计，而新的设计务必比19世纪的模式更具革新的意义、更具现实主义的精神，也务必比30年代的模式更具系统性。

人类学的时势相关性

在其他学科的学者及公众面前，人类学这门学科具有一种混合的现代形象。一方面，人类学的主要吸引力在于其民族志方法，正如我们已经发现的，这种方法在众多学科里具有越来越大的吸引力，为它们提供一种可以用来对传统研究目标进行新颖探讨的手段。另一方面，人类学常常被等同于原始文化的研究。现在依然存在许多技术上简单、小规模的文化类型可供研

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

究，而且新民族志的研究表明，长期以来人们认为，异文化正在消失，而它们的存在，正是人类学存在的理由。但是，如果残留的异文化日益被正在均质化的世界推至边缘地界的话，那么它们的孤立现实和经验对于现代生活而言还有什么相关意义呢？更为根本的是，原始社会的形象，对于美国读者们来讲一度是表述差异性和其他可能性的强有力叙述框架，而现在这种形象大大地丧失了它的威力。在考察文化批评如何能够在人类学中得以强有力的系统阐述之前，我们需要考察这一混合印象的两面性。

民族志的魅力

目前，有不少学者为了文化批评的目的而采用民族志方法，但却没有明确地承认人类学的影响。其中，一个重要例子，是保罗·威利斯的研究《学着劳动》，我们在前一章把这一著作当成政治经济学的一项重要研究。威利斯认为他的方法是策略性的民族志(strategic ethnography)，其关注的焦点是学校教育，即工人阶级经验形成的重要场域。这种方法与人类学的民族志的差别在于，人类学的民族志对整体观一贯信奉，而整体观就是对文化的全部生活方式的描述。存在这样的区分实在很不幸。它假设人类学局限于对整体观较易操作的简单自在社会的研究。对人类学持这种看法，实质上就是把人类学与民族志方法分割开来。人类学学科边际化，部分则来自另一种看法。这种看法认为，人类学者追求的是有关他们所研究的社会的综合性知识，否认民族志描写法是理论探讨的工具。

撇开人类学的印象问题不说，威利斯的著作表明，民族志研究可以起到重要的批评作用。威利斯是在马克思主义传统的范

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

围内进行写作的。在马克思主义的传统中，总是存在着关于知识分子与革命阶级(即无产阶级)的关系问题。虽然知识分子也对自己进行社会批评，但是，这种批评实际上应该来自工人阶级。因而，马克思主义文化批评的一个主要目的，就是去找回、或者说去发现潜藏于工人阶级日常生活经验中的社会批评。威利斯的研究符合英国早已存在的有关穷人和工人阶级状况的写实传统。但是，给予其研究著作以威力的是，作为民族志作家，借助于记录处于策略性环境(国立学校)中青年工人阶级的行为和语言，他声称自己发现了工人阶级本身所拥有的社会批评和观察。在国家的学校里，社会阶级不仅面对面地相遇，而且工人阶级个人的生活历程也被预先设定了。

借助于表述他们对于社会的批评，民族志作者使得文化批评更富特色，文化批评不再是超然的知识分子的批评了，而是在民族志的设置下发现出来的被研究者自己的批评。民族志的重要性在于，这样的批评潜在地具有多样性，而且需要文化批评家去发现、去表述，需要他们指明其来历或影响，并探究其洞见和意义。这些毕竟是文化场域中多样性的源泉，它们构成日常的、非知识化的文化批评，其所关切的是不同视野中的社群。

威利斯的著作，在强大的文化批评传统范围内从马克思主义的角度对民族志的魅力加以展望。然而，民族志具有远为广泛的吸引力。民族志文化批评的任务在于发现个人和群体对他们共享的社会秩序进行适应和抵制的途径及其多样性。这是一种在一个空前均质化的世界里发现多样性的策略。

文化批评家实际上是一个读者，他通过民族志方法的发现来进行文化批评，他们不是独立的批评见识发明者。当然，在民族志的研究过程中，存在着有关的技术性问题。例如，我们完全

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

可以问，威利斯所描述的工人阶级青年的批评，究竟有多少真正是由威利斯本人以民族志修辞手段建构起来的？但是，那种认为民族志作者的作用在于为其他人揭示、阅读以及呈现存在于研究对象的生活过程之中的批评观点及替代模式的理念，还是具有吸引力的。人类学对异文化的研究体现了这种功能，而它对本文化的研究也应当具有这种文化批评的风格。人类学与威利斯的著作之区别，不在于它对非现实的整体观的信奉，而在于它有可能把异文化的比较带回本土文化，使之与本文化（美国或英国文化）形成一定的相关性。这种独特的文化批评形式可能会碰到的一个问题，就是原始人或异文化的吸引力日益下降，异文化作为寻求替代性模式和分立观的描写空间所具有的吸引力也日益下降。

原始/异域社会吸引力的下降

从16世纪到19世纪，欧美与异文化的接触日益增多，这刺激了异域社会的民族志探讨以及西方对有关陌生族群的旅行报道（可以是科学的或非科学的报道）的浓厚兴趣。今天，人们普遍认为，随着通讯和科学技术的进步，这个世界正在变成一个越来越同质化、一体化并相互依赖的地方，而且随着这一过程的发展，真正的奇风异俗以及它所代表的文化差异，正在逐渐消失。民族志，尤其是我们讨论过的最近发展起来的经验民族志，不断力图去说明情况并非如此，或至少异文化消失的过程并非如许多人所想像的那么急剧或那样严重。可是，电视等大众传媒以及旅行纪实、观光游记，给那些富有的中产阶级以一种强烈的印象，似乎每个人都正在成为现代多元社会的大众文化的一部分。

在一个相当长的时期里，原始文化作为伊甸园的意象，被想

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

像成西方社会所存在的问题并不存在或业被解决的地方，它是长期以来服务于文化批评（在某些情况下，也服务于文化沙文）的十分有力的图像。的确，人类学提供的民族志方法所具有的广泛吸引力及公众对它的接纳，深受至少可以追溯到18世纪启蒙时代的大众传统对"高贵野蛮人"（the noble savage）的浪漫想像之影响。这在美国尤其明显。过去，人类学家们的确是在描述日益衰弱的文化，而且直到现在这种文化的失却依然是许多民族志写作的主题。传统民族志可以说是"拯救文化"的叙述，而人类学在现代科学中的地位恰是以"拯救文化"为支撑的。然而，事实上，没有真正的见证表明人类学家们正在失去他们的研究对象。

二三十年代，援引萨摩亚之类的文化，而由某个曾经到过该地的人作出的对美国文化的评论，对于专业之外的读者们而言，显得很有道理并具有十分强大的吸引力。七八十年代的确很类似于这一较早时期。现在，人们对世界秩序发生的巨大变迁有了充分的意识，对变迁的方向和选择的不明确性也有充分了解。但是，正如传统上所表述的那样，人类学的资源看来不再拥有其批评力和反省力了。最近一个迹象是，在纽约现代艺术博物馆举行的受到许多讨论的回顾展："20世纪艺术中的'原始主义'：部落艺术与现代艺术的相似性"。在二三十年代期间，异国情调激励了前卫派艺术家，而现在这一革新和批评的源泉已失去其震撼的力度。这一点标志着原始艺术最终将同化于西方艺术历史之中。

我们的意识已经变得更具有全球性和历史性了：现在，对异文化的深入探索，等于把它们放置在与西方社会并存的时空之中，等于把它们视为我们世界的一个部分，而不是把它们视为出

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

自完全的异己文化、被我们引以为反观自身的镜子或替代物的体系。例如，西方人最近对日本的经济成就产生了强烈的兴趣，而我们也了解到，日本经济的成功，不能简单地归结为他们与我们(西方)之间存在的某些神秘文化差异，也不能提供可以被完全移植到我们社会中的模式。相反，对日本经济运作的文化秘密进行耸人听闻的报道已成过去，现在的西方人对日本人获得了一种比较清醒、复杂、现实的观点，把他们看作同一个世界里的竞争者和合伙人。最后，核威胁及消费主义等被普遍承认的现象，削弱了过去人类学家借以传递本文化评论的文化差异的生动性。如果人类学者试图拥有比较广泛的听众，那他们就需要在其有关文化差异的叙述中，承认当代世界同质化的因素。

完全就国内情况而论，异国情调的角色已经被其他描述领域所取代，而新的描述领域旨在从主流美国社会生活之内或从主流美国社会生活之外，寻求内在的差异。新的路径不再通过唤起遥远的文化世界来注入对本社会的教训，而力图在我们自己的社会世界中发掘文化差异。例如，女权主义激起的对性别差异的争论，是新的描述领域的有力事例。这些争论时常采用与过去雷同的修辞策略，过去人类学用原始社会的品质来揭露文明社会的不足，现在性别差异论(例如，Gilligan 1982)用女性的养育角色(具有互惠的倾向)来揭露男性的获取性(具有资本主义特点)。对黑人生活与白人生活之间、穷人生活与中等阶级生活之间、同性恋生活与异性恋生活之间的差异性的讨论，也为国内替代性现实的考察提供了新的框架。相对主义长期以来是针对海外民族志的，而现在它已变成国内自由话语中的平凡术语。人工智能的争论是另一个领域，这一争论也许已经较有说服力地吸纳了传统人类学对人类能力和内在本质的论点。人的

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

能力和内在本质，在传统上是相对于其他动物的生命而言的，而现在则是相对于人造机器而言的（例如，参见 Bolter 1984，与 Turkle 1984）。

在所有的这些场域中，人类学的传统研究对象已经部分地被更激发人、更贴近于国内生活的对象所取代。新的探讨倾向于着眼于当代社会，并在当代社会中发现人类学早已提出的旧问题。只要人类学能够重新塑造泛文化的民族志方法，并使自身成为一门对当代知识状况、读者群的感知状况具有敏感性的学科，它将依然能够提供有力的文化批评。在文化回归的民族志研究中、在界定想当然的国内现象的新颖研究中、在提出只有经泛文化比较才可能找到的替代性研究模式中，泛文化的透视依然可以扮演重要角色。最后，全球一体化的过程并未表明文化多样性的消除，而是表明了在共享一个共同世界的前提下，不同文化模式的并存和较量越来越显重要。因而，不同文化依然可以在反差中找到对自身的理解。在下一章，我们将考察以往存在的人类学文化批评方法，以期从自始至终深潜于民族志方法中的批评功能中发现较为有效的手法。

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

第6章 当代人类学的两种文化批评方法

批评的有效性既依赖于表述形式，又依赖于所表述的内容本身。在精致的批评性著作中，内容和形式是密切相联的。在本章，我们希望把注意力转向两种把异文化民族志与本文化问题联系起来的人类学批评方法。我们的旨趣在于，探究人类学家的海外研究如何可以成为文化批评的基础。人类学文化批评之所以独特，是因为它不仅能够从异文化研究中提炼出具有思想性的个案，而且能够赋予国内状况以充满意味的民族志理解。

人类学文化批评的两种方法是认识论的批评法(epistemological critique)与泛文化的并置法(cross－cultural juxtapostion)。这两种方法均是"变熟为生"(defamiliarization)的基本批评策略的变异形式。人类学的基本批评策略是对常识加以分解，对意外事物进行描写，置熟悉的事物于陌生的事物、甚至令人震惊的场合之中。这些做法均以促使读者获得文化差异的意识为目的。变熟为生策略在人类学之外有许多用途。它不仅是超现实主义批评的一种基本策略，而且正如我们所看到的，它也是一般艺术表达的策略。亚瑟·丹托(Arthur Danto, 1981)最近详细论述了艺术的这一功能作用。他的论述十分重要，而且与我们的观察相一致。在当代众多领域中，文化批评的魅力十分之大。但是，在

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

艺术表达领域里，批评的焦点是通过单独的视觉或文学效果而建立起来的。在人类学或其他分析性描述话语中，变熟为生的效果只不过是一种持续性探究的跳板。例如，把现代医生比喻为部落社会的萨满，仅仅是有关医学实践的民族志批评研究的开端。可是，在将要被我们界定为强烈型人类学批评里，变熟为生的策略则不仅仅是攫取注意力的方法，而且还应当承担对这一策略本身进行批评性反省的任务。再用上面我们所举的例子来说，我们不仅要考察我们看待医生的角度，而且也要考察我们看待萨满的角度。

认识论批评中的变熟为生法起源于传统人类学研究的本质。传统人类学的口号是，到离欧洲中心甚远的世界边缘地带去，在那里发现能够深刻地校正我们观念的最为异己的文化，使我们自己获得应付陌生事物的信心。严肃的文化批评的挑战在于，把我们在边缘地区所获得的洞见带回到我们生活的中心地区来，对我们的传统思考方式进行刺激。这一事业经常被当作是空想或者古怪的做法，而不是真正的有效、有说服力、或刺激人的挑战。虽然讽刺有它的作用，但是如果它能够改变我们对自己（处在中心地区的人）和他人（处于边缘地区的人）的划分的话，那么它就可以获得更为严肃的效果。我们生活的世界与其他民族生活的世界，同样地是由文化所建构的非自然现实。只有在我们与异己之间的根本一致性被充分认识之后，我们才能拥有一个考察实质性差异的有效基础。

泛文化并置法中的变熟为生策略，比认识论的变熟为生法更富有经验的明晰性和分析直观性。因而，它所提供的是一种比较戏剧性的前台式文化批评。作为海外民族志与国内民族志的糅合，泛文化并置法力图使用大量来自异文化的事实作为探

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

针，切入本国的特定事实，以获得本文化批评的效果。这是由玛格丽特·米德率先倡导的经典批评手法，而且它也是被最经常地用来论证文化相对论的手段。玛格丽特·米德把她对萨摩亚人青春期的观察与她对美国社会中青春期的观察并置，从而向美国人揭示了青春期的奥秘：青春期未必是充满压抑和反抗的时期，美国人青春期的压抑和反抗，有着社会的和文化上的缘由，而这些社会文化缘由是可以改变的。

文化并置法的价值，即使是有也很少被充分地实现过。但是，它却早已存在于人类学之中。它的意义在于促使我们在本文化和异文化之间找到强有力的联系点，并促使我们的异文化民族志和本文化民族志研究承担起平等的任务。自文化并置法开创以来，一些人类学者把严肃的国外民族志带回国内，与他们对国内状况的印象或非正式的、至多是第二手的研究相比较；另一些人类学者在没有参考任何国外民族志的情况下，或者在少量参考国外民族志的情况下，专门从事本国民族志的研究和写作；还有一些人类学者在海内外都做过严肃的民族志研究，但是没有在国内民族志与国外民族志之间建立明显的联系。米德就属于第一种情况，而华尔纳（W. Lloyd Warner）属于第二种情况。华尔纳在写《扬基城》一书时，只是抽象地援引了他先前在澳洲土著社会进行的卓越研究而已。介于这两者之间的情况是由约翰·怀廷（John Whiting）与毕特丽西·怀廷（Beatrice Whiting）所主持的泛文化儿童养育研究。在这一研究中，怀廷夫妇把同样的研究方案施于国外和美国社会之中。但是，他们把所有的变熟为生手法全部抑制了，而且也几乎全把文化批评的潜力抹杀了。可见，最强烈的泛文化并置法，需要的是双重的民族志研究及对异文化和本文化的不同场域的同等分析和同等

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

批评。

作为19世纪人类学大视野的传承，具体的民族志比较范围，即使不应是全球性，也应该是广泛的。不过，在研究实践中，比较实际上一直是在可控制的范围之内及在对等的文化单位或区位之间进行的。比较范围的限制源于人类学研究单位的缩小，它使泛文化并置法具有了对比性和二元性。文化相对论的精神实质是，我们的文化只是众多生活方式之中的一种。不过，从实际上看，文化相对论是在民族志范式的范围内，通过十分有限的文化组之间的比较而确立的。而虽然民族志研究的两面性被集中体现在我们/异己的二元论时，但是批评的实践则涉及多个异文化参照系。多个异文化参照系的介入，不可避免地在比较过程中变成我们称之为"第三种透视"的视野，使民族志文化批评的基本二元论特性不致于在并置过程中为简单化的优劣判断所支配。从最小的限度上讲，这种文化批评要求我们充分地意识到，我们与他人在全球系统中共享着公共交往的能力，也共享着地球成员的身份。对全球性的意识有助于我们更复杂、精确地陈述从二元论角度上建构起来的文化批评。

为了更充分地考虑上述两种批评方法，我们将把各色方法细分为弱式和强式。弱式文化批评法与强式文化批评法的区别，在于前者在比较的泛文化研究中，对方法论的处理具有一种天真的特色。在《封闭体系与开放思想》(1964)这本现在已成为经典的著作中，马克斯·格拉克曼和艾理·迪凡(Eli Devons)碰到了将民族志研究对象限制在早已被研究过的社会所引起的问题。他们主张，人类学者以天真无知的态度进入田野工作是有一定好处的，因为天真可以使他们相对地摆脱已有研究的偏见和假设，以一种开放的思想走进田野。有两种方法可以避免偏

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

见态度。一种是，作为本土社会的批评者，人类学家把对象描写得十分奇异，把自己原来对它的了解排除在外，使自己像陌生人那样进入一个完全异己的环境中去。虽然这种“故作天真”的做法可以传递变熟为生的效果，但是它使人类学者放弃了把自己当成报道人进行反省的可取做法。以这种方式展开的批评，因不具有变熟为生的效果，而必然是肤浅的。它不是从人类学家实际所知的事物出发，并且也很少利用人类学家对异文化的知识。

另一种方法更具实质性：人类学家根据自己作为研究异文化的专家的认识，而不是根据他对本土社会的认识，来提出对本土社会的批评。通过这种形式造成的批评更为丰富，但它依然受自身对本土社会的无知的制约，而变得十分软弱。随着异文化民族志的增多，以往被想当然地当成民族志研究资料的对象不再显得充分了。从而，以研究异文化的深刻而多样化模式来探讨本土社会，也将变得越来越重要。正如我们在有关异文化实验民族志的讨论中所指出的，近年来，自我反省已成为实验民族志的共同主题，而自我反省所提出的问题就是民族志作者自身的文化背景问题。在此思考中，民族志作者把他的研究兴趣回归到本土社会，并提出了把其自身社会的成员视为与异文化的成员同样有问题的研究对象。可见，从异文化的研究中，人类学者悟出并开始讨论本土社会所存在的问题。在这个基础上，很可能出现我们将提出的强式文化批评形式。

我们显然不把弱式和强式文化批评的差别等同于优劣种类的差别，尽管我们希望促进强式文化批评的发展。可以认为，迄今为止，人类学所提供的最为有效的文化批评形式，本质上都是具有讽刺性的。最著名的例子，也许是霍雷斯·敏纳（Horace

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

Miner)那篇关于纳西雷马(Nacirema)的论文(1956),他所论述的是美国的落后面。通过采用缺乏文化认知的中性行为语言,敏纳把美国人的日常行为描写得十分古怪。的确,该文给人一种玩戏法的感觉,但是它闪现出一种强烈的变熟为生乐趣。还有一些对美国人的观念、制度以及风俗方面的描写,暗示着美国社会生活与部落或异域社会生活的相似性[例如,Weatherford最近出版的《山丘上的部落》(1981)把国会视为部落;Latour与Woolgar的《实验室生活》(1979)也采用明晰的人类学的隐喻]。威布伦(Veblen)应用民族志的材料以嘲弄美国中产阶级的例子,也许是经典的楷模。此类文化批评还不够有效,并且带着不严肃的意图。不过,我们认为,不管这种批评如何有缺陷,它们还是为界定强式变熟为生法做出了新努力,并且可被发展成为强有力的文化批评形式。

认识论批评中变熟为生策略的若干实例

认识论批评方法在新近人类学中最富成果的发展,是由60年代的学者和教师所推动的。这些学者和教师对长期运用于美国人类学的文化概念进行重新界定,他们的努力得到了解释学理论的支持。解释学的提出,是为了改变民族志写作的方式。不幸的是,正如我们已说明的,它所引起的争论最终被简单地归结为所谓的"象征人类学"(symbolic anthropology)与唯物主义之间的差异。象征人类学者是新的文化理论家,他们赞成并力图把意义的研究和"土著观点"(native's point of view)视为人类学研究的核心目标,而唯物主义人类学家则保持一种比较传统

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

的研究焦点，他们对行为、行动十分关注，并把基本的政治经济事实看成解释任何地方社会生活的金钥匙。的确，文化理论家们的一个弱点在于，他们没有与政治经济学问题达成妥协，这可能是因为他们以为政治经济学与他们的研究毫不相干，也可能是因为他们把此种研究看成是人类学的边际性、不完整部分。政治、经济和自我利益作为社会生活事象的基本解释构架，在西方思潮中占有重要地位。因而，任何论证象征符号的力量的努力，不管多么具有说服力，如果没有严肃地陈述或重新阐释唯物主义解释的话，就难免被排除在社会思想的主流之外。60 年代，文化理论家的一项基本任务是促使解释的视野能说明政治经济和历史问题。与此相同，人类学者所提供的认识论批评把直接地、全新地反省社会生活解释中的西方唯物主义或功利主义偏见当作自己的主要任务。

最杰出的文化理论家，包括了克里福德·吉尔兹、戴维·施耐德、玛丽·道格拉斯以及马歇尔·萨林斯。他们无一例外地吸收异文化研究的成果，对我们(既包括社会科学家又包括介入日常生活中的人们)的社会和文化思考方式进行被我们称为“认识论批评”的反省。我们从这些作家的作品中挑选一些近期的代表作，在此加以介绍。这些作家以不同的方式提出不同的认识论批评途径，这些途径包括：广泛的理论陈述(萨林斯)、异文化民族志的边际性篇章(吉尔兹)、异文化研究法在美国文化研究中的运用(施耐德)以及时代问题的明确表述(道格拉斯)。这些作品有的属于“高层次”的文化批评，有的通俗易懂，有的是为知识分子而写的，有的是为社会科学观察中起作用的意识形态的再思考而写的比较浅显的文化批评。作为文化批评家，这些作家不仅在其他人类学者当中有影响，而且在其他社会科学家以及

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

社会评论家当中，也深受欢迎，他们有助于我们重塑社会科学和社会评论对研究对象的界定方式。

我们将详细介绍的著作，没有一本是获得完满成功的。他们都受方法论的幼稚所限。不过，每一本著作都有强式文化批评的潜力。在回顾考察这些著作之后，我们将转而讨论文化理论家们的作品，并考虑他们的论题和相类似的认识论批评。

马歇尔·萨林斯的著作《文化与实践理由》(1976)，对人类学领域以及一般西方思潮中的功利主义及唯物主义思潮进行了一种大胆的批评。他认为，人类学的文化概念把思想与物质、唯心论与唯物论等古代二元论丢在脑后，它把唯物主义者的地位颠倒过来，并使对文化意义的探讨优先于对实践利益和物质关注的探讨。人类学的文化论主张，从自然的利用中获得的满足以及人们之间自我利益的关系都是通过象征符号系统而被建构起来的，象征符号系统具有它们自己的逻辑或内在结构。对于人类而言，并不存在未经过文化建构的纯粹自然本质、纯粹需要、纯粹利益或纯粹物质力量等等。这并不是说人类不受生态学或生物学上的制约，而是说文化传达人类对自然的所有认知。对文化传递的理解，比对自然对人的制约的理解要远为重要，因为文化是解释人类事件的关键。对于萨林斯来说，事物(自然界)与观念、价值观及利益都是文化的建构物。荣誉、贪婪、权势、爱情、恐惧，这些是行动的动机，但它们并非于篇一律。它们都是由十分不同的文化形式来界定和再现的。萨林斯强有力地提出了文化的论辩，对西方思潮中机械唯物论理解模式的地位形成挑战。

在萨林斯看来，人类学的任务是从事文化的报道，揭示文化的独特意义结构。萨林斯以一种论辩的方式，详细地叙述了现

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

代民族志方法的创立者——博厄斯和马林诺夫斯基——在从事这方面工作上的失误。他认为，这些大师从未真正地克服深藏于他们概念框架中的实践理由，从而使英美人类学风格从未真正地领悟到他们所关注的文化的核心。[1]由于不能够窥探到异文化意义的深层结构，早期人类学者几乎不可能提供一种强有力的、批评性的文化理解和解释模式。

在精致的分析法的武装下，萨林斯对西方的唯物论思潮进行了有力批评。在随后的章节中，他将自己所定义的结构主义分析法应用于资产阶级社会，在实践理由被酝酿和提炼成一种享有特权的思想模式的中心地带展开认识论的批评。萨林斯还从中说明，他的观点具有充分的有效性。他策略性地选取食物、衣服及色彩作为分析对象。这些通常未被仔细考究的熟悉事物被他组合成严密的分类代码。通过展现功利主义唯物论思想发挥作用的地方中分类世界的情形，萨林斯试图去除原有思维类型的优越地位，把这一思维类型作为其读者当中一种常识化的思考方式，从而为读者对它进行变熟为生的批评。正是在这一意义上，萨林斯的作品堪称为一部文化批评的著作。

如果我们原来的主食是狗肉的话，那么我们的粮食及耕牛生产将会改变，我们的国际贸易也将会改变。不过，情况并非如此。美国人对食品有许多禁忌，其经济核算的机会成本从属于我们的有关何种动物可以食用、何种不可以食用的禁忌。在美国，牛排依然是最贵的肉，尽管其绝对供应量大大超出人们的食用量。穷人食用较便宜的肉，这些肉之所以比较便宜，是因为它们在文化上被视为是不好的肉，而不是因为它们像经济学家所说的那样，供应量太小。萨林斯用一种有趣的讽刺口吻宣布："美国是狗的神圣国家"。在美国文化的餐饮模式中，核心的肉

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

成分是牛肉，牛肉唤起一种性的代码，即男性气概，其起源可以追溯古代印－欧传统那种把牛看作男子汉气概的认识。可食用/不可食用的代码，具有一种清晰的逻辑，即把诸如牛和牲畜等可以食用的动物区分成具有高贵形象的牛排和可食用但形象低劣的“内脏”（如肠子）。因此，美国存在着一种整体性的“图腾”体系，在这一体系里，社会地位等级与可食性程度成正比。

类似地，在服装生产部门出产产品的种类依赖于对身份、时间和空间的预先分类。服装是符合特定的条件、活动以及不同范畴的人而存在的。着装条件、活动类型、人的种类，是服装工业生产所应回应的情况，也是广告业塑造的品味。因此，伴随着产品生产，不仅出现文化分类系统，而且此一分类系统还促成对人的不同范畴的象征定义，男与女、精英与大众、成人与未成人，所着的服饰不同。例如，羊毛就被美国人认为是比较男性化的东西，丝绸则被认为是比较女性化的东西。因而，在日常言语的比喻才有“丝一样的柔软”（silky）的形容。在这种意义上，生产变成了某一文化逻辑的物化过程；产品的生产成为美国文化的体现，不在于产品的物质意义，而在于物质代表的符号代码。

萨林斯的作品是一种认识论批评：他向我们揭示了，我们眼中的“自然物”实际上是由一种“人为”的文化逻辑所建构的，我们社会中的不同文化局部（农业、性别、烹饪规则）是由文化系统的方式相互联系起来的。不过，他的分析也明显地存在不足之处。他没能将其文化分析与历史变迁（这曾是马克思主义唯物论的一个长处）或政治冲突（文化代码毕竟会成为社会群体间斗争的有意或无意的结果和面目）联系起来。萨林斯的败笔导致了他那个相当薄弱的结论。他的结论与列维－斯特劳斯著名的静态社会类型划分（热、冷、温）相一致，认为社会类型是建立在

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

占支配地位的生产模式基础(有限群体之间的周期性交换与扩张中的工业和市场的对比)之上的。萨林斯在作品的结尾强调了西方思想的错误范畴及其与世界地区的绝对差异问题。用萨林斯自己的妙语来说,我们在西方与非西方之间划出了一条绝对的界线。他的论证是对人类学文化批评的一个坚实贡献,他有效地论证了,我们不能根据单一的特质把自己与其他文化截然地区别开来。在历史的背景中,所有文化都提供大量的可能性。如果我们要把它们并置起来,我们就面临一个将相似性和差异性相混合的艰巨任务,而相似性和差异性的混合必须根植于对被比较民族志的历史和政治背景的彻底的理解。但是,萨林斯对分类的研究,忽视了构成分类方式的政治和历史动力。而且,他把自己引回到在我们与异己的无时间世界之间的僵化二分法,而这正是他原初设想要避免的做法。

克里福德·吉尔兹的著作《尼加拉:19 世纪巴厘剧场国家》(1980a)不仅具有自身的风格,也代表人类学中同类作品特征的认识论文化批评。它以一个民族志个案为文本的主题,而且力图为读者解说异文化理解、描述和翻译的解释性问题。他的文本的边缘部分,以旁白形式出现在结论里,显示出作者回归本土社会的努力。作者试图通过把在异文化的教诲输入到本文化的知识状况中去以概括他从认识论的角度所获得的理解。在该书中,吉尔兹讨论的主题是政治的本质。在最后的篇章中,吉尔兹指出巴厘人的认识论教诲是对西方社会政治思考方式的一种批评。

在人类学文化批评的传达方式方面,吉尔兹是一位大师。他的作品游刃于各文化之间,十分具有修辞威力。不过,它不一定具有完整的说明性,因为它的解释是作为一种事后的思考而

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

到最后才出现的，作者对解释也不像对文本的实体（即他的民族志个案）那样给予充分的关照。虽然它富有丰富的设想，但是这种批评毕竟缺乏对本文化的实质性分析。它没有充分地展开对本土思维方式的批评，而只是以玩娱的方式对之略加反思。

在《尼加拉》这本书里，吉尔兹的关注点在于对政治和国家理念的批评，他所用的手法类似于萨林斯对功利主义经济学和实践理由的解构。作者以一种繁美的手法，分析巴厘人的生活，描述了传统政治的戏剧性象征形式。通过描述分析，吉尔兹试图阐明被西方人忽略的政治关系维度，他特别强调了展示性和表演性的政治模式。至少从16世纪开始，西方的政治理论一直侧重对政治控制和服从、领土内部暴力的垄断权、统治阶级的存在、不同体制中大众意愿的本质和表述方式以及处理冲突的实用手段之类的相关问题进行思考。政治象征符号、庆典、国徽以及宗教神话在西方被当作意识形态来处理。在西方人的眼中，它们无非是在追求基本利益和实现权力意愿过程中起动员作用的手段而已。正如吉尔兹说的，“国家的符号学一直如此地哑然无声”（页123）。

相比之下，巴厘人的国家概念强调身份和庆典形式，它是一种“模型和复制”的秩序概念。正如吉尔兹所说的，“特殊的国王来了又走了，‘可怜的权力的去来’隐匿在称谓之中，固定在仪式之中，并且湮灭于大火之中。但是它们所表达的……依然没有改变……更高的政治驱使力在于，借助推戴一个国王来建构一个国家。国王越是尽善尽美，中心就越典范。中心越典范，王国也就越真实”（页124）。庆典和国家的剧场形式并未否认权力和控制、力量与服从。相反，它们是政治现实化的一种途径，它们也同样刻画了我们西方人的政治生活特征，只不过并未被我

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

们充分地承认。

在许多方面，吉尔兹的论点与萨林斯一样。与萨林斯一样，吉尔兹的陈述是为超出人类学界的更广泛知识分子读者群而写的“高层次”文化批评。但是，吉尔兹以不同于萨林斯的方式，从民族志个案的边际性讨论中，推导出他的论点。他的批评作用主要在于变熟为生的效果。此外，他的作品的确可以激发其他学者的思考，促使他们以一种新的眼光去看待美国总统制度。但是，向本文化的实质性延伸，是民族志作者所无法彻底做到的，他们的批评功能停留在启发性阐述范围内。

玛丽·道格拉斯与亚龙·韦达夫斯基的著作《风险与文化》(1982)试图将英国社会人类学的传统文化分析方法应用于研究当代美国环境保护运动和反核运动，并借助于此对美国社会的自由意识形态提出批评。与萨林斯和吉尔兹的著作不同，《风险与文化》不是“高层次”的文化批评，而是对意识形态和政治进行的专题批评。作者的分析不同于萨林斯和吉尔兹那种对西方思想方式的一般性批评，他们的批评更为集中和专注于某一具体的问题。在进行这一批评的时候，道格拉斯和韦达夫斯基以标准的民族志个案研究的标准衡量自己，他们大量地运用本土学术传统的洞察力。不过，正如詹姆斯·波恩(James Boon)于1983年在一篇书评中令人信服地指出的，正是在这一点上，他们没有成功。他们的著作表达一种独特的政治观，是针对美国社会与文化史的主要方面的民族志盲点而写就的批评。

正如先前的类似努力一样，《风险与文化》汲取了异文化民族志研究成果以及根据异文化经验提出的理论，对美国意识形态进行认识论上的批评，同时对美国政治展开社会学的批评。在该书的封面上，作者把一个仪式用面具和一个防毒面具并排

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

展示，用肖像的方式预示了道格拉斯的观点，那就是，我们的思考方式，与部落民族的思考方式，并没有那么大的差别。

道格拉斯和韦达夫斯基的批评分为两个部分。在第一部分，他们指出，美国人的因果概念和风险概念，并不基于客观的实践理由和经验评估，它们是文化建构起来、用以突出某些风险并忽视其他风险的观念。通过引述大量环境政治学专家的论述，他们指出，用客观性和精确性去测量真正的风险是不可能的，我们无法区分风险本身与人们对风险的态度，而人们对风险的态度是文化的产物。他们用来自于几个非洲社会和英国的泛文化案例，来支持他们的论点。例如，在道格拉斯曾从事她的最早田野工作的扎伊尔厘哩人社会中，人们所患的疾病和遭受到的风险多种多样，但是，他们只担心三种类型的疾病和风险，即雷击、不妊以及支气管炎。无论何时这些不幸降临在何人身上，厘哩人都会把它们归咎于村子里某一个老人的恶意。在这样的异文化个案中，从表达在巫术控诉和污染信仰(pollution beliefs)之中的事件，很容易看出社区舆论如何把自然的风险与道德的欠缺联系在一起。在技术复杂的分层社会里，在科学和理性意识形态的支配下，制约人们对自然世界的认识的文化和道德因素，较难以被识破。但是，在英国，美国式的医学治疗失当起诉案件并不存在逐步上升的趋势，英国法律并不承认强化的过失标准，而这些标准是美国医生所不得以遵从的。很显然，在西方，社会也从文化的角度对不幸事件的责任和因果关系加以界定。

因而，不同的社会以不同的方式对不信任感和风险加以制度化界说。担心空气、水和土地被污染，实际上表达人们对社会控制机构的关切，并不是人们对可检测的危险的直接反应。道

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

格拉斯和韦达夫斯基认为，在美国社会里，死亡的主要原因并不来自污染，而是来自生活方式，即酗酒、抽烟、交通事故以及饮食习惯，而且，围绕着这些危险的政治，在组织风格上截然地不同于环境保护政治。而且，反对核武器的联盟（包括蛤蜊壳党、鲍鱼党、蟹壳党以及鲇鱼党）不仅关注放射性物质的威胁或物种灭绝的威胁，而且也一样地关注如何通过摆脱资本密集的核工业所强化的经济和政治决策集中化来重建美国社会的问题。

在批评的第二部分，道格拉斯与韦达夫斯基探究了美国社会意识形态和社会组织结构形式之间的联系。那些不把污染和核武器危险当回事的人（“丰饶角党”）大多在工业部门供职，而那些担心这种威胁的人（“灾变论党”）则只有少数在工业部门供职。道格拉斯和韦达夫斯基指出，灾变论党的社会支持，主要来自服务业和伴随其成长的大学教育和富裕者。对环境政治阶级立场的初步分析，有助于阐明长期存在于美国社会中的民粹派和民主传统力量的某些强势。民粹派和民主传统十分乐于对组织形式进行新实验，而正是这一点，成为道格拉斯和韦达夫斯基的批评对象。道氏和韦氏的批评，没有充分展示美国政治文化的历史背景。

道格拉斯和韦达夫斯基承认，自从美利坚合众国建立以来，美国人就已担心中央政府会变得过于强大，而现实上，我们的第一个 13 州联邦政府就曾因为中央政府的弱小而被取消。在某些时候，由于外部的威胁或经济灾难等原因，美国人加强了中央政府，把它变成一个比较等级化的科层国家（如 1929 年的经济危机、第二次世界大战、冷战）。在另一些时候，为了应对温和派思潮，人们在宗教社区、在诸如民粹派的联盟中、在诸如民权运动那样的联合中以及在当代环境保护和反核运动的联合中寻求

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

替代性模式。

道格拉斯和韦达夫斯基声称，以意识形态和组织风格观之，形形色色的运动均源自特定社会区位的文化观念建构过程。例如，在“塞拉俱乐部”与“地球之友”两个组织之间，在“反核环境保护联盟”与“鲍鱼联盟”之间，存在着有趣的差别。“塞拉俱乐部”和“反核环境保护联盟”属于比较中上的阶级，其成员比较年老、随和、悠闲，在意识形态上比较善于在制度之内发挥作用。“地球之友”和“鲍鱼联盟”对问题的分析比较系统化，在行动中比较富有侵略性。“反核环境保护联盟”是改良主义者，其成员以对政府和地方官员进行游说的方式活动，他们灵活性强，行动敏捷，并容忍占据代言人角色的非正式领导人。鲍鱼联盟的成员较为年轻，他们急于与工人阶级和少数民族拉关系，试图创立平等主义的民主制度以取代目前过分集权的社会结构。

鲍鱼联盟不仅继承了民权运动及其在全民决策实验的战术策略，而且也继承了本世纪初无政府主义者关于参与性民主制的思想。作为参与性民主制组织，该联盟设有轮流促进人，不设主席，其活动以 10 至 20 人构成的小组为单位，它们之间有密切的联系，小组成员来自同一地区，当小组变得太大而不利于一致行动时，便被分成下属群组。

道格拉斯和韦达夫斯基的确提供了一激励性的开端，他们把在泛文化民族志研究中所获得的认识论和社会学经验，应用到美国社会的研究中去了。但是，他们对于参与性民主制思想持有毫不掩饰的敌意，这使他们看不到历史地将美国与其他西方民主国家区别开来了的某些特征。他们主张，自愿性组织就像宗教狂热派一样，持有非理性的意识形态，而现代社会必须依赖科层政治以及由强有力的中央政府予以理性地协调的市场。

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

并没有民族志的证据可以用来支持这些观点。他们引述的有关美国宗教派别的社会学文献十分零星，而且用法不当。就道格拉斯而论，这种观点反映了独特的英国式的保守主义，它产生于一个具有深厚传统的社会，在实质上是一种强调中央集权理念的文化传统。该书所做的论述视中心与边缘为对立面的分析。对于英国人而言，这也许讲得通，但对美国人来讲，这就言不达意了。道格拉斯和韦达夫斯基所提出的批评，是用某一理论框架硬套在美国人头上，也是以民族志的方法对美国进行的歪曲。因而，这一理论框架并没有说明美国的特殊历史和政治文化。当民族志作者在异域社会里从事研究的时候，他们常犯的就是这个错误；而当他们在那些他们认为比较像在家里一样的社会里从事同类研究时，犯这种错误的机会将会更多，这种错误也将更加严重。

戴维·施耐德的著作《美国人的亲属制度：一种文化的解说》(1968)，是一部尚未经过充分阐述的文化批评作品。不过，它也许是回归本土的人类学的典范。这部作品提供了一种对被我们美国人视为当然的社会范畴的认识论批评，它不仅基于在异文化从事解释民族志工作所获得的教诲，而且也是集中地对美国现象进行细致的民族志研究。施耐德富有自我意识地针对亲属制度提出绝然不同的问题，他表现出一种充满批评精神的取向。在写作该书时，他不仅改变美国人对家庭和亲属制度的思考方式，而且还以此为出发点，改变了对于美国人对文化概念本身的思考方式。

施耐德想要揭示的是美国文化信仰的基本因素，这些因素与生物学的力量有关系，也与行为的规范有关系。在美国，生物学理念和行为规范不仅是组织亲属制度的涵盖性范畴，而且也

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

是组织理性、法理性以及宗教性范畴的概念。文化范畴与更为基本的象征因素的组合形成重叠关系，也反映这些因素的变化。

施耐德的研究是建立在坚实的资料搜集基础之上的，他主持并协调一项对芝加哥中产阶级的研究。可是，饶有兴味的是，他的修辞威力不是来自于其论证过程的资料分析，他的访谈资料是在后来出版但发行量有限的一本书中被分别介绍的。此书真正的旨趣，在于借助民族志的分析，表述一种独特的文化观。施耐德文化观的中心思想来源于帕森斯的理论，它类似于萨林斯式的结构主义观点，即认为一般的"事物和人的自然秩序"概念并不是自然的或天赋的，而是文化建构的相对性体系。这就是人类学业已提供的当代文化批评要旨的理论核心。施耐德认为，必须从分析的角度把象征符号的文化生产（cultural production），与规范或必然性的陈述区分开来；而且，文化生产和规范陈述的分析角度必须与社会行动和行为的统计模式区分开来。象征符号就像是代数学的单位，规范或标准就像是数学等式（为了特定的目的而作的组合式陈述），而这两者都是行为的理想模式，行为充其量只是近似于它们，而不可能等同于它们。符号和规范之间有逻辑性整合关系，而行为则是以因果机制为特点的。因而，符号和规范（即文化）可以从分析的角度与行为和社会行动分离开来。这些被有力地提出来的区别，对于后来力图界定文化分析层面的几代解释民族志作者来说具有重要的意义。利用这一概念框架，我们可以在实际的研究中富有成果地提出问题并加以陈述。《美国人的亲属制度》是这方面努力中的一本代表作。

施耐德的研究具有多种动机。作为文化批评，它停留在观念暗示的层面上，这主要是因为他在选择研究主题（亲属制度）

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

时，较少地考虑批评性地分析美国文化的策略性目的，而更多地考虑该主题在人类学中的中心地位。施耐德力图论证的是，那些对欧美来说好像是一种自然范畴的事物，根本就不是“自然的”，而是某一特定社会的文化产品，这一特定的社会也就是英美社会，或更广泛地讲，是西欧社会。因而，对其他文化中亲属制度的研究，很可能已被广泛渗透的美国人对亲属制度的偏见，特别是被美国人那种固执的生物学意识形态“玷污”了。要证明这一偏见对泛文化亲属制度研究的影响，我们所应采取的最重要途径可能是在人类学家自己的社会中对亲属制度进行民族志研究，原因是亲属制度等常识性理解、特定分析概念以及分析惯例本身来自于人类学家自己的社会。

一些受施耐德影响的学者揭示了泛文化民族志中亲属制度的分析性运用具有的微妙的文化偏见。（参见对特罗布里恩德和本加里文化的研究，以及 Inden 与 Nicholas 于 1977 年、Kirkpatrick 于 1983 年、Shore 于 1982 年发表的其他个案研究）。作为回归本土文化的民族志作家，施耐德本人向人们揭示了，人类学家用来分析所有异文化的概念，如何地充满美国式的文化观念。通过提出这种暗示，施耐德力图促使我们以不同的方式去考察美国亲属制度，而并不是要我们考察亲属制度的通则。

具有讽刺意义的是，在把我们自己对亲属制度的文化分类重新解释成一组更有威力的人观（personhood）象征符号之后，施耐德发现，亲属制度作为美国社会研究的重要论题，被诸如法律、民族身份以及宗教等类论题所匹配，甚至被这些论题所奴役，而法律、民族身份、宗教等类别全都可以按照施耐德所发现的象征符号概念而被当作文化现象予以理解。因此，如果他真的是在对美国社会进行策略上的文化批评的话，那么他最好不

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

要选择亲属制度作为他的批评重点。然而，激发施耐德的文化批评的，是人类学思想，而不是针对美国人的观念。假如我们想将施耐德的分析延伸为一种更为直接的文化批评的话，我们将需要强调不同的重点和选择不同的策略性论题。此外，我们尚需对他的人观文化建构概念(而不是亲属制度本身)加以应用。他的一些学生们已经对异文化的人观进行比较研究(在第三章，我们已经讨论过人观研究对大量的民族志实验的激励)，另一些学生已经试图把他的人观分析延伸到美国社会中去(参见，Barnett 与 Silverman 1979)。对施耐德而言，美国文化的批评分析不应建立在制度基础的研讨之上。法律、家庭、宗教以及民族性，应被当作基本象征符号过程的转换而给予探讨。

施耐德进入本土社会时所采用的故作天真法，与萨林斯的美国文化的结构主义透视观类似，他没有把加以离析的文化分析归返到陈述政治、经济及历史变迁问题的社会结构分析层面上。因而他的文化叙述成为"自由漂浮"的图景，无法依照阶级来界定文化象征中的变异形式，也无法强调和考虑其他社会结构因素及其历史根源[2]，例如，他的透视观就难以与其他学科对美国家庭的历史和现状的学术探讨发生联系[3]。

强式的认识论批评

在人类学里，一代深受上述作家影响的学者，正在以一种新取向进一步深化现存的理解，并以此为途径发展出较为强劲的认识论批评形式。这些学者有的本身是实验民族志的作者，有的是受到从传统人类学海外研究中涌现出来的实验民族志影响

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

的人。正如我们所看到的，这些实验正在对吉尔兹、施耐德等作家所倡导的解释性分析加以修正，使之能够说明政治经济问题，并能够说明当代人类学表述惯例的自我批评。此外，这些年轻的学者置身于民族志研究的本土回归潮流之中，他们力图将人类学的解释研究充分地放置在美国研究、历史学以及文学批评等相关领域的文献语境之内。部分因为旧有手段所服务的目的有限，部分出于充分地展开"真实世界"的批评的愿望，他们也放弃了由他们的老师为了写作效果而发明的那一套方法论。不过，文化批评中，强式的认识论批评的著作迄今尚未以书本形式出现，它的潮流和潜能依然只是以论文的形式存在。

这些表现新潮流和潜能的文章，扮演着两个层面的角色。第一，它们直接对社会行动和制度生活中的思维方式进行"去神秘化"或者意识形态批评。例如，现在最受欢迎的一个研究主题，就是对医生、精神分析者、社会福利工作者以及警察等社会服务职业者的思想和实践进行批评，其目的在于揭示此类职业者如何把人分类为委托人、病人、嫌疑犯、受害者等等。第二，这些研究对(作为社会中职业思维方式的)社会科学研究方法加以批评。在介绍转熟为生的理论构架(如上文提到的萨林斯、吉尔兹和施耐德的框架)时，他们展露并重估社会行为者所具有的习惯性思维方式以及表述它们的传统社会科学取向。

可以预料，不少回归本土社会的人类学研究关注传统的人类学课题，如亲属制度、移民、少数民族、公共仪式、宗教崇拜、反文化社区等等。但是，文化批评的最主要课题并不是这些传统论题，而是大众文化形式的研究以及对主流的中产阶级生活的试验性研究。它们重新提出了二三十年代文化批评家们陈述过的社会分层、文化霸权以及认知的变迁方式等较为广泛的问题。

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

对大众文化工业、流行文化以及公众意识的形成等问题的研究，成为新研究中最富有生气的一种取向。在50年代，精英人物十分轻视大众文化，担心大众文化会以庸俗的态度成为制度化的东西。现在，这种担心已被大众社会的民族志探究所取代了。这种民族志的探究所针对的问题是：工人阶级、族群、区域社会以及年轻一代如何利用"现存市场里的垃圾"（如药品、服装、汽车）和通讯手段，在社会中建构他们自己的地位和人生意义。无论这些现象是现实的表达，还是与"社会体系"产生竞争关系的政治动员，它们都是丰富的文化文本。借助于这些文化文本，我们可以解读整个社会如何为争夺公众权威性和其他意义而斗争。在文化分析和文化批评看来，对事物或事件的意义进行互相冲突的界说，就是政治的核心内容。

英国伯明翰文化研究小组开创了探究这一论题的民族志方法，而在美国，类似的努力也正被应用于广泛的社会问题研究之中。[4]文化批评家雷蒙德·威廉斯最近勾画了一部雄心勃勃的文化社会学大纲（1981a），他主要是针对制度化的文化、而不是自发性的文化产品而展开研究的。作为认识论批评，此类研究是通过两种途径来进行，一种在社会结构的各领域里确认批评的外在对象，另一种是从内部提出有关文化霸权的问题，探讨社会内部意义结构如何形成以及不同的竞争性派别如何对意义加以协商。

制度和职业文化的批评，是另一有潜力的民族志研究领域。例如，早已成熟的科学社会学和科学历史学正在利用民族志（或社会学中的民族方法论）手段，对几乎已在西方社会成为神学的"科学"方法和意识形态的神秘属性加以揭露。拉图尔（Latour）和伍尔加（Woolgar）合著《实验室生活》（1979），对实验科学家的

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

日常工作情形进行有趣和深入的民族志分析，这部著作带有明显的批评意味。他们甚至把自己和研究对象与经典的异文化民族志田野工作情境相比较。这一做法有把民族志降低为漫画的可能，不过，它的揭示性观察避免了这一点。作者揭露了科学家如何通过引述资料、研究以及可能性，把被仔细地包装起来的主张转变成无可非议的"科学事实"。

这一种具有开创性意义的探索，是"批判法学研究"，其参与者包括像顿康·肯尼迪（Duncan Kennedy）、罗伯特·戈尔登（Robert Gordon）、摩尔顿·霍尔维兹（Morton Horwitz）、戴维·特鲁贝克（David Trubek）、凯瑟琳·斯通（Katherine Stone）等律师和法学院校的教师，他们意在对美国法律体系所有方面的意识形态和惯例进行全面批评。他们所采用的事实上就是民族志的研究方法。他们以民族志描述方法，分析法律教育、法律行业的口头和书面话语以及法律程序的社会效果。他们的意图是揭示出法律体系的存在与作用如何在现实上对立于法律学界与法律实践界所服从的正式模式，并揭示出法律作为一种过程如何对立于传统的智慧。与大众文化及流行文化的研究一样，批判法学研究对理解文化霸权、权威意义的建构以及权威意义被抵制的过程作出了重要的贡献。在已经确立的法人类学领域中，劳拉·纳德尔（Laura Nader）和沙利·弗克·摩尔（Sally Falk Moore）等人类学家的研究，很容易被扩大为法的文化批评。不过，他们看来只是在缓慢地朝这一方向推进。

对于医疗行业的思想和实践的民族志研究，也具有同样的原创性。最近出版的杂志《文化、医疗与精神病学》，对于正在民族志研究中展开的文化批评和自我反思而言，是一个丰富的资料源泉。例如，由盖恩斯（Goines）和汉恩（Hahn）所写的论文

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

(1982),对于明显地被医生用来处理他们与病人的关系的人观模式提出了批评。这一批评完全符合海外实验民族志潮流的主题,不仅如此,作者们一方面有效地利用泛文化的部落案例,另一方面也对当代美国医疗场域进行深刻的民族志探讨。类似的研究也可用到法律行业和所有其他行业的分析中去。不同的职业家根据他们的不同利益,对当事人加以文化模式的界定。这些有关个人的文化模式,往往与当事人自己拥有的对不同活动背景下的人观常识相矛盾。埃尔文·戈夫曼(Erving Goffman)对现代社会、特别是美国社会的个人与自我问题的开创性研究,吉尔兹和施耐德等作家对异文化的人观研究,正是有待进一步系统化的美国文化批评民族志研究的指南。

对于重新获得生命力的本土民族志而言,第三种研究主题,即族别(ethnicity)和地区认同(regional identity),似乎已经发展得相当成熟。至今,这两个论题一直停滞在陈词滥调之中,而被局限于简单化的社会学界限问题的重复性表述。从文化建构的角度,对族群和区域认同进行深入探究,将提供更新我们的思考的有效途径。我们尤其应该把有关"自我"的心理分析概念应用到族群认同的分析中,借以揭示自我概念与日常认知方式的差距。在20世纪晚期,对许多美国人来说,族群的流动或同化问题不再是争论的热点了,人们已在自由国家的意识形态及纲领范围之内,以一定的调节方式确认或承认这些问题。令人兴奋的,不再是族群趋同和影响,而是被隐蔽地栽植、通过类似于梦幻和移情而促成的族群情感。迄今为止,这样的论题主要是在小说和自传文学中得到探究。但是,对于民族志而言,它们似乎也是理想的论题。我们在第三章探讨过,民族志如何对生活史进行实验性的复原,这种复原将有助于我们理解美国多元主义

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

及其被接受的过程。它也将提供我们赖以批评20世纪美国社会科学中支配性的族群观念的手段。

地区性认同可能是借助于相似族群认同的动力而发挥作用的。例如，在美国，南方(the South)一直指的是一个与众不同的地区，"阳光地带"(the Sun Belt)则代表一种意义和界线的转移。但是，与族群认同不同，地区性认同不带任何掩饰地产生于所处地区的政治分化，是依附于地域的强烈的集体历史感的表现。地区主义(Regionalism)的核心是精英政治，而精英政治的实践所借助的是对文化形式、宗教神话以及忠诚关系的操纵。因而，地区主义一方面是对支配社会的现代性自觉信仰的有力怀疑，另一方面也是现代社会中主流文化的支点。地方文化的回潮以及地区认同所依赖的往事，是批评民族志的理想论题。批评民族志力图揭露出，文化概念之所以被接受为常识是因为它是当代美国政治经济过程的一部分。

许多其他实质性领域也业已确立。对资本主义过程的文化批评，是对上述提到的论题进行研究的另一种角度。在现代社会中，社区看来已经逐步成为理想之物，对于民族志观察而言，它们再也不是那么容易界定的可观察单位了。因而，我们可以(应用马克思的洞察力)转向阶级与族群之间关系以及阶级－族群与文化表达之间关系的分析。这种新型的分析，可以借助于对商品的生产、工作的本质、广告活动所创造的商品需求、美国生活对金钱的象征性和情感依附、商品消费和使用的模式(参见Appadurai，待版)等物化过程的探讨而得以发展。在所有方面的研究中，我们应当保留三种重要的批评锋芒：第一，对行动中的意识形态的批评，第二，对社会科学研究手段的批评，第三，对事实上已存在于被研究者当中的、学界以外的批评。当然，最后

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

一种批评必须经过前两种批评的推动，才可构成民族志文化批评的强有力手段。

在英美人类学家当中，长期存在一个幻想：将来有一天，特罗布里安德、波罗罗或丹布社会的人类学研究者将回到美国，从完全不同的文化观点出发，提供一种"互惠式"的批评民族志（正如托克维尔[Tocqueville]传统上被认为已做到的那样）。可是，人类学的研究对象被训练成为人类学家时，他们当然就再也不是异文化中的人了。在这种情况不，我们可能得到的最好收获是，在异文化的生活世界里发掘出一种对西方的批评（例如，陶西格的作品，以及 Keith Basso 于 1979 年著的《"白人"的画像》），或者是，让深入了解异文化的民族志作者把得自于异文化的洞察应用到我们自己生活方式的各个方面。后者就是独特的人类学文化批评的第二种主要形式，我们不面将探讨它的具体形式。

泛文化并置中的去神秘化方法

从理想的角度讲，这种文化批评方法运用的是对国外文化的详尽民族志描写，但却也特别注意将之与其所处的当代状况结合起来，以期为从事本土文化研究提供批评和比较的探针。目前一些人类学者的确已经把来自异文化的民族志描写与本土文化的某些方面并置起来，并借助去神秘化的策略提出他们的批评论点。但是，他们尚未充分地将自己的探讨提炼成文化批评的策略。人类学者在并置两种不同文化时，通常会对其中一种文化加以轻描淡写。具有讽刺意味的是，这一被轻描淡写的

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

文化往往是美国的本土社会与文化，原因是人类学者们把大部分精力花在异文化的田野研究上，而较少对自己的社会进行透彻的理解和认识。

马塞尔·莫斯所写的经典作品《礼物》(1967)，是泛文化并置法发展过程中一个较早的人类学批评典范。该书运用了比较方法对法国(和资本主义)政治经济的道德再组织提出评论。作者的民族志案例来自其他人类学者对异文化的研究。但是，他对本土文化的评论来自他本人的一般社会知识。因此，他并未追求一种国内外文化同时并举的民族志研究策略。他的著作集中讨论异文化，对法国文化本身的情况没有作出具体的分析。弱式的并置式文化批评通常具有这样一种特征，即对不同文化缺乏同等分量的民族志分析，它们大多仅对被并置的某一方文化或两种文化作出过于概括的论证。一个比较晚近的泛文化并置式批评实例是理查德·亨廷顿(Richard Huntington)和彼特·米特卡夫(Peter Metcalfe)于1979年合著的文化比较著作《死亡的庆祝》。该书以一篇描写美国人死亡风俗的章节作为结尾，这一章对美国中产阶级的生活提出了富有见地的批评，但是全书的重点在于作者自己的民族志材料，对美国本土文化的分析来自第二手资料，并仅是作为一种刺激物而贴附在书中的。因而，该书并没有运用充分的并置法探讨死亡的文化，而且其批评的功能也仅是一种事后的思考。

在当代人类学中，运用文化并置法的最著名批评传统，是玛格丽特·米德的职业活动和写作。她的生涯主要不是学院性的，她是美国文化和社会的批评者。对于她的读者来说，她的权威来自于她的科学家身份。通过她的田野工作和训练，这位人类学家深切地体会到美国生活方式的替换物在何处。作为文化批

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

评者，米德采用了一系列写作手法，而泛文化并置法只是她运用的若干手法中的一种。她的职业生涯开始于一本著作的出版，这本著作即《萨摩亚人的成年》(1928)。这是一本很富启发性的作品，它是对萨摩亚儿童养育文化的叙述，但这种叙述是作为一种教训被提出来与美国儿童教育实践相并置的。具有讽刺意味的是，并置批评法是为出版商所迫而在该书中出现的。在米德出版该书以前，她的出版商要求她在该书的最后两章中把萨摩亚的材料与美国人的生活联系起来。

对她的老师弗兰兹·博厄斯来说，米德对萨摩亚人的研究意义只不过在于通过说明人类文化的可塑性去驳斥种族主义的社会思潮。然而，米德的作品不仅在知识生活中具有认识论批评的意蕴，而且因为它对美国亲子社会化的惯例以及青春期"自然反抗"假设提出了批评，这本书成为最畅销书。此书在两个层面促使20世纪文化批评复杂化了。一方面，它对人类学所处的美国社会的知识或学术思维方式进行了批评。另一方面，它也对整个学术机构所赖以生存的日常意识形态进行批评。米德可以被称为一名开创者，但她的处女作并未充分把握批评的双重层面。博厄斯发展了其中一个层面，而她的出版商促使她发展了另外的一个层面。在当代批评和反思民族志里，作者们已经都能意识到批评的双重层面，而在《萨摩亚人的成年》一书中，这种双重性只是偶然地存在着。当前，绝大多数的带有批评意味的文本，都展示了他们对认识论批评的关注，这种关注不仅影响了人类学研究本身，还影响了它们对研究对象的评论。不过，作为一种开创性的和有问题的批评性作品，《萨摩亚人的成年》采用了泛文化并置的技术，提供给我们一种适当的工具以评估文化批评技术所具有的潜力。

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

《萨摩亚人的成年》的第一部分现在看来像是一篇对萨摩亚文化的片面的理想化描绘。最近，德雷克·弗里曼(Derek Freeman)企图揭露米德的民族志品质问题。这一企图造成的后果是对米德的作品的真实性的热烈论争以及对米德的萨摩亚观的充分性的怀疑。然而，引起我们关注的，不是这些争论所提出的问题，而是在萨摩亚民族志表述中更具歪曲色彩的一面。为了建构一种文化批评并置法，米德把萨摩亚文化描述成与美国生活惯例形成极大反差的东西，这便有意无意地把民族志描写抽离于萨摩亚人的生活情境之外了。这样做的危险在于使萨摩亚文化变成与美国形成对照的象征性，甚至是漫画式的理想模式。

更有问题的是，被米德当成批评对象的所谓"美国实践"的东西，并不来自米德本人或其他人的民族志研究，而是来自于她本人作为美国文化的一员对美国的一般了解以及一般文献。因此，米德所并置的是她自己的萨摩亚民族志和被她当成美国文化的真实写照的一般学术观点。对美国文化加以批评的更好途径，在于借助独立的民族志研究对美国文化实践进行仔细考察并对有关青春期"狂飙运动"内存本质的一般学术论点提出挑战。只有在此基础上，我们才可以把这些具体的发现与那些来自另一文化的研究加以比较。米德作品中对美国文化的描写缺乏这种精细的民族志分析，因而是静态、含糊、抽象、片面的。米德在建构这样一种批评靶子之后，自然也免不了把她所要并置的另一种文化描写成静态的、单面向的东西。

民族志和民族志批评的力量在于它们对细节的注重，在于在任何归纳过程中对场景的持久尊重，在于对持续的意义复杂性和任何情境中的多种可能性的充分认识。文化批评如果缺乏这些特点就很容易犯片面观和静止观的错误，很容易使它们的

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

民族志描写脱离文化的场合。那么，我们应如何在从文化并置中提出有力的论点的同时，避免脱离文化的存在场合、避免刻板化呢？

一种更为有力的并置式批评形式，将是在对被并置的两种文化进行辩证的互惠民族志个案探究基础上形成的、将其中一方作为研究另一方问题的更富刺激性的探针的分析。在这种分析中，被并置的异文化个案就不再是对照于美国实践的一种替换物或理想了。它应是一种我们借以建构细致的国内民族志研究计划的手段。一部文化批评作品将包含和追踪国内、外两种民族志的研究。它也许带有不同的重点。但是，在这样的文本里，异文化将与本文化一样暴露出来经受批评性的探究（在米德的个案中，这将意味着对她的萨摩亚解释进行批评性的再评估，而不再在静态表述的方向上走得太远）。实验的挑战，恰恰在于保持并置的两极确实走向开放、不平衡，甚至是庞大难以控制的文本，使不同文化的民族志描写既符合传统的标准，又在文化探寻中获得充分的意义。

对于当前的时代和实验潮流而言，对米德的泛文化并置法做这样的实验性修正都是适当的。我们把这个时代界定为一个一般表述危机的时代，并认为这一实验潮流在人类学中已经出现。在非常广大的读者群当中，《萨摩亚人的成年》曾经是而且将继续是文化批评的力作。但是，正如我们已经提到的，一般的读者对于整合的世界体系里原始社会－文化的形象或异域他族的孤离状态已经开始表示怀疑，美国人更加明显地意识到这个一体化的世界体系的存在。如果我们要把异文化当作与我们形成对比的模式和本文化批评的参照系，那么我们就必须以现实主义方式和全面的角度对之加以描绘，表述人类共享的现代条

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

件。民族志写作实验的贡献在于强调多种视野和观点，强调任何研究背景内外不同解释的并存，强调彻底场景化的生动描绘。任何民族志的文化批评都必须承认这些强调的意义。

科林·腾布尔(Colin Turnbull)最近的著作《人类循环》(1983)清楚地说明旧的弱式泛文化并置批评形式的缺点。正如人类学者和其他评论者对这部著作的批评一样，腾布尔的作品仍然依赖静态的、我们/他人的并置法来传达他对美国(和西方)社会的批评。在该书的比较中，异文化的价值被沙文主义地抬高了。其结果是，作者对美国社会条件感到极其悲观。这种赤裸裸的挑战一度可能具有其震撼性的效果，但是现在，大众都了解或感觉到这个世界存在一系列新的、更为现实的可能性。彼特·伯格(Peter Berger)(1983)由此批评了腾布尔的著作：

> 自从它作为一门学科诞生以来，人类学已经被应用于两个比较广泛的问题。它被用来教育和启迪人们，使他们感受到十分不同于我们自己的文化的生活方式、价值观和世界观。通过这种教育和启迪，人类学在一个大量地存在文化接触的时代里，对于自由思想和人道主义意识的形成做出了重要的贡献。人类学也被用来作为一种意识形态工具，以抹煞据说具有优越性的西方文化或提高处于遥远地区的文化之地位。从事这种令人反感的比较研究的人类学家至少对于现代西方社会中精神的失败做出了一点有限的贡献。科林·M·腾布尔在这本著作和其他早期著作中，间或地用一些段落继续把人类学确认为世界主义的自由教育的奉献者。但是，此书的绝大部分内容体现的是人类学的第二种用途，它对我们社会中与"他们社会中"处理人类生

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

命周期的方式进行比较，以对我们自己文化的缺陷表示悲哀。（页 13）

此类的文化批评并非都采用腾布尔的那种刺耳语汇。米德的就不是这样，而且她的写作构成了在我们认为是弱式泛文化并置法中的一种较为有效的形式。促使文化批评成为强有力的形式的路径在于，避免单方面地依靠去神秘化手段以求得一种效果，而应把读者置于相似性和差异性的开放本质中，让他们展开不断的辩证对话。

强式的文化并置法与艺术和文学中相对于历史现代主义的后现代主义当代困境之间有着一种有趣的平行关系（参见：Foster 1983）。现代主义的效果多半来自于作品的单向震撼性。但是，现在不再存在什么具有震撼性的东西了。因此，后现代主义力图把去神秘化的策略转化为由读者和观众参与的不断对话。后现代艺术所寻求的是一种包含激情的批评话语的实验文本和表演方式。人类学作为文化批评，已经面临着同样的困境，并正在借助于改造民族志表述方式而寻求相似的解决办法。充分发展的民族志并置法将因此而成为最强有力且最独特的文化批评形式。而只有通过成为文化批评，人类学才可以确立它的现代地位。

强式泛文化并置法

所谓“强式泛文化并置法”，指的是从其开始便与其他地区民族志的某些实体之间形成一种实质性关系的本土民族志研究。从理想的角度讲，异文化民族志应由作者在稍早时期写出。但有时，在实际上，作者也可采纳其他人已出版的作品。它给予

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

本文化民族志一种不可缺少的分析构架或策略。民族志个案和经验的双重追踪，赋予从田野工作直到文化批评文本的回归民族志研究以其特征。一如某些实验民族志，这种民族志可能采用民族志的细节和修辞法，但不会是任何传统意义上的民族志。在展望出这种民族志研究及其文本成果的概貌之后，我们不想详细说明它的工作程序，以避免建构一种文化批评的机械方法或范式。在这一广泛的实验时代，受人类学和其他学科中的革新性文本的影响，许多理论、分析模型、修辞法以及描述程序都在流行。这种民族志研究，可能由旧的批评传统所塑造，也可能主要产生自人类学家知识经历的传记，它不仅包含着在异文化中从事职业性民族志研究的体验，而且也包含着人类学家对自己的个人族群属性、性别或地区认同的体验。

对民族志的多重接受

正如我们已经指出的，强式泛文化并置法在批评的民族志研究中的作用是多重的，它在研究计划的所有阶段上都辩证地发挥着作用。在被并置的两种社会的两端，都存在着批评。任何这样的研究计划也将涉及到异文化的多种参照系，它伴随着这一路线与两种文化的并置构成三角关系。对于任何来自于人类学文化批评的著作而言，这立刻提出了有关潜在和被预期的读者群的问题。对人类学而言，强式的文化批评法强调突出被并置的不同文化，它通过作者的设置而批评性地展开辩证的陈述。强式文化批评的出现将意味着人类学者可能要为多重的读者群写作。亨利·格拉西(Henry Glassie)在其最近出版的爱尔

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

兰民族志的前言中，初步地提出这一论点。在该书中，格拉西特别指出，他同时为他的识字但粗鲁的研究对象和比较世界性的读者群(包括美国学术界和感兴趣的爱尔兰公众)写作。写作具有多种心声的、而且清楚地考虑到多种读者需要的文本，对于促进既是民族志又是文化批评的当代人类学写作实验的发展，也许是最强有力的刺激和鞭策。

正在逐渐获得阅读和写作能力的其他社会的成员，将阅读有关他们自己社会的民族志报道，并且不仅将对有关他们自己社会的部分作出反应，而且也将对包含在民族志双重视野中的有关我们西方社会的论述作出反应。就他们这一方而言，美国的读者可能会对有关海外社会的理想化和简单化叙述作出消极的反应。有说服力的人类学批评也需要国内的现实主义民族志研究。充分的透视观之发展要求我们在人类学文本中包容两个、甚至多个文化参照点，而相互交流总是一种潜力。实验著作的作者所期待的，是知识的刺激和读者的潜在需求的发展。在过去，人类学者为相对狭隘和传统的读者写作。而现在，他们必须超越这一点。

过去，民族志的写作只考虑两类有限的读者。严肃的民族志主要是针对其他人类学家或其他领域的专家而写的。文化批评方面的人类学著作针对的读者群虽比较广泛但依然十分有限，读者被看作是一群缺乏族群多元观，但富于自由主义、易被感染、被鼓舞的中产阶级。这种批评的启示是对异文化的宽容，对其他生活方式的尊重，对社区生活的提倡。这些启示的作用在于减少那些广大的具有成功取向的读者内在的偏隘特性，在于并使他们保持心胸开放和内心平衡。

人类学批评的基本启示，依然是我们写作的重要理由。但

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

是，我们对世界的认识需要出现一个根本性的变革。同样地，民族志批评也需要在变革的世界观中获得新生，因为它是在这个世界中展开，并为这个世界服务的。这意味着，民族志写作方式要改变，民族志作者写作的针对性也要改变。在当代实验潮流中，写作方式的变化已经开始发生了。不过，人类学者的写作针对性却还只是在缓慢地变化着。这种现状之所以存在，部分是因为大多数民族志研究依然受所处的学术习惯语境的限制。

然而，无可否认的事实是，今日的读者群已经逐步发生多样化。对于这种变化，人类学家已经运用各种实验策略作出反应，他们力图把多元心声和多种观点植入文本之中，借以反映实际研究过程和写作过程的建设性。诚然，有时实验成为了目的本身，作者因而迷恋上了表述的话语和对话的形式。务必引起注意的是，表述的技艺必须在著作中得到提炼，文本必须使各种各样的读者卷入其中，人类学叙述必须负有说明的义务。民族志作者若能更进一步认识到他们实际上是正在为国内外形形色色具有批评眼光的读者而写作，他们的文本将会得到发展和完善，成为实质性的和自觉的多元视角的典范。

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

结　语

对当代人类学研究的各种活动和旨趣，一些人欢呼，另一些人则忧心忡忡，问题的关键在于该学科的核心，即民族志传统。在本书中，我们陈述了当代民族志的困境，并试图通过考察人类学对这些困境所作出的反应，寻找它在现代学科历史发展不确定时期中的自我更新机会。从向来与人类学形成联盟关系的学科领域的发展来看，现在这个时代是一个关注社会现实的表述方式时代。目前学界敏锐地感觉到的描述问题，促使这一时代成为人文科学中的一个民族志时代，人类学的发展与人文科学的未来息息相关。

同时，在人类学本身内部，学者们对于民族志是什么，能够是什么，或应当是什么这一系列问题，正在以一种自觉和实验的方式进行探究。因此，在人类学内部，这一时代可以说是一个实验的时代。民族志研究和写作的方式，是20世纪人类学之所以成为一门学术性学科的基础，它的发展标志着学界对19世纪“人的科学”的大理论抱有怀疑态度。这种怀疑态度的精神实质依然是民族志研究中强有力的修辞。但是，人类学不存在返回到19世纪大理论的可能性，因为复辟将是反历史的妄想。民族志确实是一个人类学被认为有能力和义务充分地反映目的明

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

确、有意识的生活的领域。在宏观理论架构失去其指导性、论争出现混乱的时期，民族志实践不仅在人类学里，而且在许多其他学科里，成为人类学证明自身价值的借口。实验潮流对民族志实践的探究和质疑，只能被视为是健康的。实验潮流应该被当作过程来理解，因为它展示了人类学的变迁。20 世纪初，作为一门学术性职业，文化人类学提出了一些学说，也作出了一些许诺。现在，这个世界正在更新，正在变成与民族志研究和写作的开创时期很不同的世界。实验就是要对这种变化作出反应。

具有历史和政治敏锐性的解释人类学，继续把相对主义当作从事人类学探究的方法，并一如既往地把重建田野工作、重建异文化、重建文化的概念视为民族志表述领域的建构基点。民族志不断地把熟悉的事物与不熟悉的事物相对照，它最终鼓励一种探究，对本身和社会科学的接纳范围提出质疑。所有的民族志著作变成了一种历史的自我意识记录，展示了多种接纳的可能性以及不同话语并存的相关意义。人类学的视野之扩大毕竟不是乌托邦，它的依据彻底植根于人类学研究和写作的传统之中。人类学向来充分承认其研究对象所具有的历史和政治意涵。

实验时代可以被赋予不同的解释。有人把它视为健康的取向，有的人视之为人类学陷入知识混乱之中的表现。以我们所谓的“表述危机”以及正被广泛地讨论着的“后现代知识状况”的理解为背景（参见：Stephen Tyler 1984，1986 等文），我们对实验时代采取正面的态度。尽管存在学派的歧异，尽管统一理论体系已经不再引起关注，但是民族志已经变得比以前更为精致并且更具知识上的挑战性。在众多领域失去牢靠基础的时期，实践成为革新的引擎。正因为如此，现代实验作家们正在使民族

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

志适应于对历史盲点的批评。实验的因素既存在于传统人类学对异文化的探讨之中，也存在于我们在本书所展望的回归本土文化的潮流之中。我们把这一潮流视为文化批评的计划，它是现代人类学尚未充分开发但却具有很大潜力的领域。

从关切点和目标看，实验潮流并不真是新的东西。它只是人类学长期以来已经允诺要通过民族志写作而作出的贡献之一。但是，在当代世界，这一潮流的确超出过去的想像了。它在多种层面上为民族志扩大了潜在的相关性，特别是在多种层面上使被研究者卷入到话语中去了。随着解释民族志进一步地迈向成为被研究者的文学、对话以及自我表达的媒介，民族志实际上已实现了相对主义的理想。相对主义是20世纪人类学对自由思想的基本贡献，但却也已变成一种教条。实验趋向与对文化批评民族志的双重认识，正在相互促进。它们所允诺的是一种修复的相对主义和对世界的变迁条件的调适。世界需要完整地被表述。当对世界的多样性认识受到现代意识威胁的时候，人类学必须继续提供一种令人信服的趋近世界多样性的途径。正是这一点使长期以来被当作只为了描述的民族志成为潜在地引起争论和不稳定的表述方式。世界的差异性既不能再用探险时代的眼光去发现，也不能用殖民主义及发达资本主义时代的目光去拯救了。但是，在一个明显均质化和充满怀疑的时代，文化的多样性必须受到尊重和肯定，并必须成为具有实践意义的价值。

我们愿以一段有关道德或伦理的话来结束本书。人们可能期待，文化批评者将会对其研究计划的道德或伦理维度作出判断。对某些人来讲，提倡或维护以某一社会现实为背景的价值观，是文化批评的主要目的。然而，作为民族志作者，我们的关

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

怀是人类的差异性和不同的族群。我们对模糊性、讽刺、矛盾以及在其中价值观获得实现的机会的多样性社会情境和日常生活表达深有敏感性。因此，价值观的提倡与维护并不是民族志文化批评的目的。相反，民族志文化批评的目的，正在于对不同价值观赖以获得表达和贯彻的历史文化条件进行经验性的探究。因此，在本书中，我们把注意力放在了表达的媒介及其美学、认识论和价值观问题，以及民族学作者在田野研究和写作中碰到的新问题上。

早就有一些领域毫不含糊地肯定和维护那些反对社会条件的批评认识论。艺术和哲学是价值观、美学和认识论被系统地论述的领域。但是，这些话语赖以兴旺发达的手段在于超离社会生活的思辨，它们也许会利用经验研究，但是它们把详尽表述社会现实的任务留给其他类型的思考者。在实验性的转换和批评的可能性里，我们把民族志理解为经验研究和写作的一种训练工具，它探究艺术和哲学关注的问题，但它的角度不是超社会的思辨，而是对世界范围内的不同文化的地方情境的独特刻画。

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

注　释

作者原序

[1]　"范式"(paradigm)已经成为一个很流行的概念。我们按照其现行习惯用法,用它来表示由某一研究计划回答的一组业已确立的问题。在语法等用法中,范式表示一种变格或动词变化形式,这并未考虑到制订规则的语法学家是否为了表述特定语言而尽可能准确地用词。研究领域中,"范式"的用法最初发端于托马斯·库恩(Thomas Kuhn)有影响力的著作《科学革命的结构》(1962)。

[2]　在第二章里,我们将根据"解释"来界定我们所指的意思。

[3]　"实证主义"(positivism)已日益成为一个不被恰当界定的习语。在常见的对最近社会科学主要类别的抨击中,实证主义常被轻蔑地使用,用来代表一种知识的方法论,这种方法论的提倡者主张依靠理论形式主义与定时检测开展研究,并坚持自然科学方法是唯一理想的路径。但是,从历史的角度来说,它可以指这样完全不同的事业,即:一方面,它可以指诸如圣西门和奥古斯特·孔德等法国实证主义者的研究工作,这些学者认为社会学既能提供明确的社会法则,又能提供指导社会的一种新人文宗教;另一方面,它可以指诸如"维也纳学派"(Vienna Circle)的逻辑实证主义者的研究工作,这些学者力求澄清科学陈述的有效性。科学研究凡是建立于用可检测的实体来确认事实的基础上,就被松散地称作"实证主义研究"。我们正是在这个意义上使用这一术语的。正如已指出的,对于社会科学最近发展的主要趋势进行批评的批评家,同样也是在这个意义上使用

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

它的。

第2章

[1] 即使是在20世纪，马林诺夫斯基、拉德克利夫—布朗以及后来的麦克斯·格拉克曼，也都主张在学院式人类学家与在殖民地行政机构内工作的政府人类学家之间划出一条截然分界线。马林诺夫斯基和拉德克利夫—布朗两人都为格拉克曼上过课，所得收入被用于支持前者的研究工作。在罗德—李文斯顿研究院，格拉克曼加强了这种区分，他要求学院式的人类学家回到英国写作田野报告，以便避免受实际的行政官员和他们的问题的影响。这成为人类学学术路线的权威性模式，尽管许多有价值的民族志来自于其他人的研究。在美国，弗兰兹·博厄斯创设了类似的权威性模式，使以前和当代的民族志传统黯然失色。

[2] 这些指导方针是：社会组织不存在最好或最理性的方法；不同的文化之间存在着不同的价值复合体和社会机制；通过观察异文化来学习组织社会的其他方式，比通过对改革社会进行象牙塔式的沉思，经常要更为现实得多；文化价值不能以抽象的哲学术语，从种族的立场上加以判断，而必须根据它们对社会生活的实际影响和效果来加以评估。

[3] 社会科学能否任何时候都是一种纯粹客观的、技术性的、或像数学那样科学，这个问题引起的争论已存在很久了，其术语的经典性论述乃由马克斯·韦伯提出，他区分了作为客观性工具的某些研究技术（这些工具是"价值无涉的"）和"与价值有关的"研究旨趣的系统阐述。与任何其他社会行动一样，这种阐述与目的论、价值观和透视观之间存在着密切关系。60年代，一些对声称与价值无涉的帕森斯社会学提出的批评的人，指责后者使用科学的威望以创设一种霸权性的意识形态，并排斥了别的观点。

[4] 不应过分强调田野工作及其研究报告的定性和特征性本质。自然

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

科学的哲学家们很久以来便已区分了科学赖以发展的发现、洞察和预感的非系统性本质与为了理解洞察的"科学"而进行证明或证实的相继而来的系统程序。同样地，可证实资料的数量和性质决定了民族志工作的价值意义。不过，人们在田野工作中碰巧能够发现的事物影响了民族志的写作方式。更有甚者，人类学存在着一些方法，用以把任何观察到的素材写成可以促发读者思考的文章。正是最后这点，使之与自然科学形成重大的差别。

[5] 民族志自然主义这一术语有时被用来表示民族志现实主义（参见 Willis, 1977, 附录；及 Webster, 1982, 1983）。这种用法的主旨，常不在于反映民族志发展的文学语境，而在于反映它的实证社会科学语境。文学现实主义的灵活性尚未在民族志中得到充分运用，为了描述社会现实，民族志作者习惯在最大程度上寻求一种中性的、最不具唤起作用的语言。

[6] 近经验（experience－near）和远经验（experience－far）修正了一度有很大影响的、由认知人类学引入的"主位"（emic）和"客位"（etic）文化范畴的区分。原来，"主位"指某一语言或文化的内存，"客位"指在前者之后导出的普遍或科学的东西。这一区分是建立在已确立的、音素与音位之间的语言学划分。音素是某一语言从人类所能发出的各种声音里为了运用目的而选择出来的某些有限的声音。"客位"这一术语是为了进行客观的泛文化比较之目的而提供的格子语言（grid－language）。针对这一区分进行的认识论批评表明，纯粹客位范畴的概念是无效的，因为它完全地置身于文化语境界限之外。人们可以制作"科学的"范畴，但这些范畴依然受制于"不言自明"和武断的定义。例如，颜色范畴能够以对应的折射光谱来检测。但是，当我们假设唯一能反映"红色"参考频率是与文化无关的光谱，我们就会引起混淆。而当我们假设英语中的"红色"、法国人的"胭脂红"以及波斯人的"索克"都表示同一种意思时，我们将会引起更大的混淆。主位的和客位的范畴因而成为相对性的术语，这是由于

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

尔兹提出的近经验与远经验划分所取得的成果的例子。

[7] 雅士·J·威迪希(Arthur. J. Vidich)的论文《殖民管理的政治影响》(哈佛大学,1952)是一篇更加明晰的、关于二战后美国人类学在密克罗尼西亚(Micronesia)军事管理中的作用方面报道。

[8] 田野工作早期历史中那些被揭露的事件在当今被重新发现的事例,类似于拉宾诺(Rabinow)和杜蒙特(Dumont)的发现,这方面可参见詹姆斯·克里福德(James Clifford)对马塞·格里奥勒(Marcel Griaule)30年代在西非多刚人(Dogon)中进行的田野工作所作出的说明(1983a)。西非多刚人是那种对人类学家及其读者具有长期魅力的人群之一。从征服多刚人文化知识的一种殖民探险进行形象化的描绘开始,格里奥勒田野工作的意义退回到对他与其著名的报道人奥嘉达麦里(Ogatammeli)谈话过程中的对话进行一种谦卑但却较为明智和较有成果的描绘中去。该报道人根据自己的术语揭示了多刚人文化的各方面。二三十年代的法国民族志(由结构主义的形式所继承),比起当今处于核心地位的英美人类学而言仍是十分早熟的。的确,说英美人类学民族志实践的政治和历史语境以前完全未被论及是不公正的。其田野工作的策略和民族写作惯例并非完全处于"休眠"状态。相反,问题在于就计划田野工作以及写作田野工作报告时所做出的调整范围而言,英美人类学更具有妥协的性质,它允许民族志把比较强有力的历史主题保留下来。尽管认识到同时性以及文化的历史模制,但是,动力依然强有力地保留在田野工作中以发现确实属于传统的或最少受到过影响的田野工作场所,或者保留在写作活动中,以重复不断地揭示传统以及文化的深层结构如何在变迁的过程中闪光发言,发挥其影响。诸如拉宾诺和杜蒙特关于田野工作方面的那些著作以及克里福德(1783b)、马尔库斯与库思曼(1982)关于民族志写作的修辞学方面的著作,都在他们走进田野或接近一种语词处理者之前,创造了一种自我批评的氛围,在此氛围当中,人类学家对于其所面对的不同世界过于敏感,这个世

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

界十分不同于通常假设的民族志工作的那个世界。

[9] 例如，克里福德(1983b)在阅读埃文其—普里查德的开创性的和模范的功能主义民族志《努尔人》时，认为它完全符合于在当代实验研究著作中被探究的那些技术。同样地，米开尔·米克(Michael Meeker)指出(在私人通讯中)，雷奥·福顿(Reo Fortune)的民族志(《杜布人的男巫》(The Sorcerers of Dobu, 1932)与《马努人的宗教》(Manus Religion, 1935)率先进行了许多被认为是现代色彩的文本实践。混合的流派(Mixed genres)，陌生化(defamiliarization)，社会戏剧(social dramas)，浓厚的口头引述(copious verbal citatons)，流派分析(genre analysis)，文化异议与颠覆(cultural dissidence and subversion)，所有这些"当代的"手段在福顿的著作里都可以找到。最后，马尔库斯(1985)已经指出了格雷戈里·贝特森(Gregorg Bateson)的著作《纳凡》(Naven, 1936)如何在当代实验精神状态的语境中被援引。

[10] 两种实验类型并不是相互排斥的，它们可以在分离的或互补的文本中出现，也可以在最富技巧性的著作中以同一文本整合在一起。我们将描述的一些研究著作在传统的意义上只部分地属于民族志。也就是说，它们只是详细地论述民族志研究过程的某一单一的部分，比如田野工作；或者是说，它们提及引述作者已做的民族志研究，但实际上没有多少民族志方面的描述，或者，他们只是为了其自身的论证而重新解释另一民族志学家的材料。就我们的目的而言，重要的是，无论这种实验性作品的作家们以何种策略和修辞学的角度建立自己作为民族志作者的权威，都不必遵守一种狭隘的公式(即一种文本)，但他们必须主要地是一种田野研究的报告的写作者，这样才能获得民族志实验者的资格。确实地，实验的一个关键，是使自己的哲学问题或者社会学与历史学的解释不同于那些民族志学家的问题或解释，民族志作者习惯于陈述或直接间接地使用某人的民族志材料去尽可能创造性地处理这样的问

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

题。这种文本对于某些人类学家来说也许算不上是民族志，他们对民族志屈尊为一种描述的概要感到遗憾，但是，我们却把它们当作民族志实验来处理。

第3章

[1] 在当代对生活史的运用方面的重要先驱物包括西敏司(Sidney Mintz)，其著作《蔗糖工人》(Worker in the Cand, 1960)提及人类学家编辑的问题，但对此未进一步阐发。而奥斯卡·刘易斯(Oscar Lewis)的著作《桑切斯的孩子们》(Children of Sanchez, 1961)及《拉威达》(La Vida, 1966)包含了多种生活史和心声(以访谈录音材料的编辑手稿形式出现)，以便提供较之于民族志学家能够提供的单一权威性心声更为多样化的系列透视观点。

[2] 费彻尔(1982b. 1983)提供一种生活史的不同研究方法，但依然集中于生活史如何建构这样的解释问题，他解构了构成一位本世纪初伊朗毛拉的自传的文化形式及隐喻，并将它们与构成现代伊朗领导人霍梅尼的角色与超凡魅力的文化形式及丰富分层的情感共鸣相比较。类似的考虑是J. M. 泰勒(J. M. Taylor)关于阿根廷中产阶级的不同部分系统阐述四种伊瓦帕龙(Eva Peron)神话之方式的研究(1979)，这些方式被投射到较低级的阶级上去，并且陈述政治行动。在费彻尔和泰勒的这两种解释说明中，生活史成为了探究某一社会特殊阶层的话语以及阶层之间政治竞争舞台的手段和方法，成为提出有关文化霸权过程以及有关那些构成大众文化模型的性格、成熟及道德的说教标准问题的手段和方法。在这里，生活史不再简单地是一种生命周期仪式、社会化模式以及某一代人的历史(这些是由某个一个人所经历的事物贯穿起来的叙述框架)，或者是有关个人的叙事形式。的确，生活史在最充分完全的意义上解构了：不是促成研究对象的消失，而是阐明显扬某一个人社会的和建设性的因素，这些因素使他或她在社会的语境中获得能力。就一种生活史是

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

经验的所在而言，详细地说明塑造和构成生活史的文化意义就具有重要性。

[3] “吉萨罗”是一种针对痛苦和悲伤的仪式。客人穿着华丽精致的服饰为主人歌舞，生动地表演出悲哀的形象并召回主人最近去世的亲属。当一个主人家庭成员不胜悲伤时，他就抓住一根燃烧着的火把并把它塞进舞蹈者的肩上或背后：

> 全副武装的舞蹈者是一个光辉壮丽和痛苦的形象，这并非是因为他必须遭受焚烧的严峻考验，而是因为他扮演出来的壮观美丽与悲哀之状促使人们想去焚烧他。从卡路利(Kaluli)的观点看来，吉萨罗仪式主要的目标不是对舞者的燃烧……关键在于舞者促使主人嚎啕大哭而泪。于是，主人由于被惩罚而感受到的痛苦之故，带着愤怒的复仇欲望而去灼烧舞者。对于舞者及其配角来说，这很好地反映在他们的歌曲上。(Schieffelin, 1976, p.24)

[4] 费尔德(Feld)的报道的起点是关于一首诗的文本分析(此诗围绕着一个被遗弃婴孩的呼唤而被建构起来)，其次他转到对根据声音而划分的卡路利鸟类学的分析，再转到对诸如在吉萨罗仪式中使用的歌曲的音乐分析，最后转到对卡路利语词诗化的方式修辞学分析以及对卡路利词汇与音乐理论的分析(在这种音乐里，声音的结构被编码于河流运动的隐喻之中)。

[5] 克拉潘扎诺间接提到另一种重要的困难。虽然从表面判断，他的研究著作是在他自己和图哈米(Tuhami)两人之间的一种对话(借助一名翻译人员的帮助)，但从较抽象的意义上讲总是存在着一个第三者，它是出席的沉默缄言者——语言的媒介和文化本身。克拉潘扎诺需要加上许多丰富的脚注或阐释，力图把第三者并入文本中，这也许需要好几页篇幅的注释(就像在中世纪的手稿里所做的那样)。这种暗指(allusion)恰恰是一种解释工作，是对话应导向的解释工作——返回到文化的中介化结构(mediating structures)和文化心理学，

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

而这些现代主义者研究著作中不是常常被遗漏，就是被相对地忽略。挑战在于，发现一种更为有效的方法以把“第三者”合并到现代主义实验的亲密范畴中去，而又不投降于现实主义的技术，现实主义的技术更善于表述文化的社会性的和集体性的一面。

[6] 60年代的新新闻主义(New Journalism)，70和80年代的所谓文学新闻主义(Literary Journalism)(参见西姆斯1984)的后继者，在研究内容方面比新新闻主义更为详尽，在报告方面更具有自我意识上的严密精确。它的实践者们如约翰·麦克比(John Mcphee)、特雷西·基德(Tracy Kidder)和萨拉·戴维森(Sara Davidson)，均从事具有民族志特点的参与观察式田野工作，而他们写作出来的报告却不同于人类学的民族志，他们坚持其新闻报告的准确性，尤其是谈话内容的准确性。

第4章

[1] 在学术性的政治经济学研究中，此一变化在此时刻关涉其他两种有趣的类似表达，一种在80年代期间所谓的新自由派意识形态中出现，另一种在有关自由民主社会的社会公正这一整体概念的政治理论与哲学的争论中出现，它们是对相对主义与场域性(contextuality)的强调。不管人们如何把新自由主义作为意识形态以及一种政治纲领来考虑，这的确强调凭借一种对“新现实的认知(Rothenborg, 1984)，一种对促成学术优势的理论框架的分离的那些变迁的认识，来校正古典的自由主义。在不抛弃对政府纲领的自由强调的同时，新自由主义者们寻找一种中间领域，它需要他们对某种地方情境的多样性保持开放和具有适应的能力，而这种地方情境的多样性将需要一种民族志记录的敏感性。至于有关社会公正的争论，米开尔·华尔泽(Michael Walzer)在其著作《正义诸领域》(Spheres of Justice, 1983)里，已经介绍了针对一种话语的具有民族志敏感性的相对主义，这种话语受到了经济模式、功利主义观点以及纯粹抽象原则的

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

支配，在自由社会里的所有群体之中以及任何语境之内，财富应该依据这些抽象原则而予以公正地分配。与约翰·罗尔斯(John Rawls)和罗纳德·德沃金(Ronald Dworkin)的这种努力相反，华尔泽论证并表明，在对分配公正问题进行持续而具有场域敏感性的判断过程中，诸如社会生活中活动的疏离化领域或范围的区分以及文化多元主义等等民族志事象，是核心的、需要考虑的问题。

[2] 第三种工作，迄今为止只以论文形式被报道出来。伯尔陶克斯(Bertaux)与伯尔陶克斯－威亚麦(Bertaux－Wiame)对那些面临工业的规模经营而幸存下来的法国小面包匠们的研究即为典范。伯尔陶克斯与伯尔陶克斯—威亚麦深入地钻研这些小资产阶级手工业工人生活的诸多方面，包括他们的精神气质、家户生产组织形态、集体战略以及与其他社会阶层(如他们所依赖的青年农民学徒)的关系。探讨这些生活面向，为的是解答有关他们的令人惊讶的经济生活力方面的问题。最为重要的是，伯尔陶克斯与伯尔陶克斯－威亚麦提供了一种不同寻常地深刻而尖锐的论证，这表明了诸如此一例子中的某些社会部门，如何被以现代行政官僚机构的统计上、法律上和文献记录上的方法错误地表述了，而大量的社会学研究与规划研究却依赖于这些记录方法。

[3] 文化生产(cultural production)概念的深层原理，也许正是当代文化单一性的稳固性问题。如果现代田野工作者面对的并且日益期待的是高度分离的社会与文化现实的话，那么文化单一性就是为民族志分析的目的而建构的一种假设。意义及象征符号体系的解释性研究已经常地依赖于未经检验的假设，这个假设是其研究的对象也共享的一个相互粘附的社会体系(考虑到了内部的变异)。然而，当分割与描述社会现实方面的传统概念发生问题时(正如现在的情形那样)，文化分析所依赖的可靠基础也将被削弱。在某种意义上，对文化生产的强调，即是对这一挑战的一种适应。人们不再把为理解文化意义而确定的社会参照点(social referent)留给一种关于某些较

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

大社会或文化背景单一性的假设了，这些文化意义在其仪式或日常生活的表达中得到严密的解释。更恰当地说，意义的文化建构——文化生产——的社会语境，成为分析研究本身的一个内在部分。既然较大的社会和文化世界的连贯性是有问题的，那么象征符号和微观分析就已把其社会参照系的边界弄得更为狭隘和重大了：在维度不确定的社会文化世界里，最确定和最容易假定的社会背景——一种文化操演的独特背景——是那些最大限度地卷入其生产中的事物。这从颠倒的方向上构成了一种明显地重新使社会系统概念化的手段和方法，因为民族志作者用以构建其文化分析的社会学概念直接地变成为一种调查研究的事物。它们是有关文化生产和象征符号的接受以及某一社会秩序被发现的层面方面的表述中的一个有机整合的部分，而这再也不能作为用以想像较大社会组织的可供传统概念方面的纯粹参考了。

[4] 另一对应于陶西格的著作的有趣研究，是保罗·威利斯对英国政府学校里的工人阶级男性进行的民族志研究，这我们已谈及。它也类似地发现了一种包含于无产阶级生活方式中的对资本主义的理论批评，但其意蕴较之于陶西格的著作更为激进。威利斯把文化形式看作完全地来自于那些针对文化侵占方面的斗争。相反地，陶西格为其哥伦比亚农民而祈求并依赖于一条文化纯洁的基线——一种黄金时代——用来测量评估资本主义的公司造成的变迁，这有助于赋予他的文本一种高度的道德基调。也许威利斯较易于避免使其研究对象"纯洁化"，因为他不是在一种经受着向资本主义的初次过渡变迁的外国传统中从事研究的。更恰当地说，他是解释说明长期确立起来的英国工人阶级的日常再生产方面的情形。

[5] 市场研究是一个传统的民族志课题，但是费伊(Fay)的叙述报道似乎显得理论贡献不高，他关注的是最不复杂和最不现代的市场部门的倾向性。的确，用来教授有关市场方面知识的基本教科书依然来自于诸如卡尔·波拉尼(Karl Polanyi)这样的经济史学家的研究，而

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

不是来自于诸如克里福德·吉尔兹关于摩洛哥人以及印度尼西亚巴扎尔人(Bazaars)的研究(Geertz, 1963, 1965;Geertz and Rosen, 1979)以及理查德·福克斯(Richard Fox)对印第安人市镇的描述(1969)这样的民族志研究。这些民族志研究,就其最好的状态而言,是关于在市场与当地社会分层、宗教信仰或价值文化观念之间联系的洞见的源泉;但是,它们很少能够提供出一种有关作为一种扩张的或收缩的、因而是变迁的体系的市场方面深刻透彻的一般观察。在后者方面,费伊的著作做了一份可靠的工作,但在前者方面却逊色得多。挑战就在于两方面都很出色并结合起来(Gray, 1984)。

[6] 我们讨论过的实验的另一趋势,企图围绕着对话的形象与隐喻而写作经验的民族志,并没有真正地瓦解破坏关于田野工作是什么或当是什么或像什么方面的传统观念。实际上,这一趋向赞美,甚至进一步把这些关于田野工作的观念神话化。经验的民族志强化了这样的观念(和理想),即人类学主要地从面对面的参与介入和交流中获得它的知识,这种观念掩盖了田野工作中许多其他建构知识的方法。相反地,实验的政治经济学发展趋势范围内的一种多元地点民族志概念也许具有一种对人类学家思索其田野工作的方式方面的潜在的激进反馈影响(radical feedback effect)。当这种多元地点民族志确切地融合进另一趋势的对话/参与隐喻时,它必须重新认识在单一社区中设置定点的传统观念以便提供一种流动性,这种流动性对于追寻不同类型的目的——估量并包含定置的群体环境的非人格过程——而言是必要的。在这一既人文主义地又整体地表述大规模体系过程(large - scale - system process)目的中,需要精心考虑的手法在于维护田野工作的对话形象,同时修改它通常所适用的工作条件。这一手法也许使用的一种具体的方式是把对对话隐喻(dialogue metaphor)的强调重心,从个人之间的交流转移到阶级之间、利益群体之间、当地群体之间以及地区之间沟通的模式化(patterning of communication)。

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

第5章

[1] 芝加哥大学的人类学系，是从社会学系分化出来的，这个系参与了这一文献记录的研究计划。罗伯特·雷德菲尔德(Robert Redfield)是罗伯特·派克(Robert Park)的女婿，他不仅开创了在墨西哥研究的新方法，而且他自己亲自参加了为黑人和其他少数民族在美国获得平等的受教育机会而进行的斗争；他后来建立了一个由福特基金会提供资助的文明比较研讨班，这个研讨班使现代印度和其他土地工业化社会成为人类学研究的一个中心对象。在30年代期间，英国社会人类学以拉德克利夫—布朗的名义而支撑着这一文献记录的精神。弗雷德·伊根(Fred Eggan)回忆说，拉德克利夫·布朗被认为是解除弗兰兹·博厄斯的人类学风格的古董主义(antiquarianism)的一个解放者，他使得有关因大萧条造成的迫切社会问题的人类学研究合法化了。

[2] 我们在此没有考虑在英国两次世界大战之间广泛而自觉的文化批评发展趋势。在许多方面，它都关注到美国纪实学派和社会现实主义才能关注到的问题。在那个时期的英国批评家当中，最被人们记忆的散文家和文学人物，当然是乔治·奥威尔(George Orwell)。相当于芝加哥社会学家研究兴趣的一种具体的民族志研究，乃是一个英国社会科学家小组在50年代期间从事的一个吸引人的，但不大为人记起和研究的"大众观察"(Mass－Observation)计划。在这项含有社会调查技术和自传式民族志(autoethnography)的探索性实验中，其监视的意味，使人想起了福柯的圆形监狱概念。我们最好还是在此引述这一研究计划的结果报告中出版的一卷的前言(Jennings and Madge, 1937)：

> 早在1937年，国内不同地方的50个人同意合作进行观察，以了解他们以及他人是如何从事日常生活的。这50位观察者是一个正在发展的运动的先锋，旨在将科学方法应用于复杂的现代文化研究中去。1937年6月，一本叫作《大众观察》(Mas－

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

sobservation)的册子出版了，用其理论和实践勾画了这一实验的特征，并强调了大量观察者的需要。这一册子至今为止是最完满的宣言，在新闻出版界获得了惊人的公开性。在数周之内一千多人加入了观察者的行列，而人数在稳定地上升增加。

至此观察者遍布全国，分布于中心城市、一般都市、乡村地区。他们当中包括煤矿工人、工厂里的雇工、店主、售货员、家庭主妇、医院护士、银行职员、商人、医生和学校主管，科学家和技术人员。他们当中相当多的人已经证明他们自己有能力写作真正有用的报告……2月份以来，这些观察者已在报告他们在指定的一天里即每月的第12天当中他们所遭遇的一切。他们注意了正常的日常生活事件……

……如果方法充分地得到发展完善，则结果是应当得到的，它会使社会工作者、田野人类学家、政治家、历史学家、广告代理人、现实主义小说家以及任何想知道人们真正需要和思考的人感兴趣。我们计划让我们的调查结果向任何严肃的工作者公开。但是，除了特殊的科学研究用途之外，我们相信，观察本身对于观察者而言是具有真正的价值的。它提高了他观察自身生活的能力并赋予他新兴趣去理解它……另外，大众观察的有效性依赖于全体观察者的批评和建议，他们决不仅仅是一种记录仪器。"(p.ix－x)

第6章

[1] 萨林斯认为，马林诺夫斯基尽管他公开主张"引出土著人观点"这一目的(即记录土著人的文本以尽可能地捕获本土话语的活生生和丰富性)，而且，尽管他从事功能主义的努力以支持当地人所持有的对他们为何如此这般方面的意识形态解释(通过检测某一社会的不同部分如何对社会的其他部分有着间接或相互关联的影响作用)，但他依然允许翻译工作模糊或掩盖土著文体体系的独特的文化逻辑。

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

这种模糊和掩盖直接地与马林诺夫斯基的努力有关系，他向其读者表明，表面上没有意义的风俗习惯从欧洲人方面看来是可以理解的并符合理性的。其结果是把描述的文化归化于欧洲的文化逻辑之中去，而不是捍卫保护被描述者的文化逻辑。博厄斯碰到过相反的问题：倾向于服从他所研究的人们的文化体系，允许事实自身秩序化而不是人为地使这些事实有序化，博厄斯以首尾不一贯的大量资料作结。他的程序步骤把人类学家的形象降为一种记录手段以及一种未被充分解释的意蕴的结果文本；马林诺夫斯基的程序则在作者自身文化的意象中过度解释和重新创造了土著人的文化。避免这些极端化困境的方法是揭示此一逻辑建构的手段，它使一种文化系统化。萨林斯通过从异域场所引出例证，以传统民族志方式开始，而且他通过重新分析经典的研究著作，使它们呈现新的洞察力，来以传统的人类学学术研究模式从事研究工作。

[2] 由于很清醒地意识到这种批评，所以施耐德后来在与雷蒙德·T·史密斯(Raymond T. Smith)于1973年共同合作的著作中试图澄清有关美国亲属制度方面的分类变异。

[3] 施耐德开创的这种象征符号分析，特别有利于提供有关主流美国中产阶级生活方面的一种整体的和批评的解释。这种分析的一个有趣例子是康斯坦思·帕玲(Constance Perin)最近的研究。帕玲是一名从城市规划转行过来的人类学家，她最近的研究是关于当代都市郊区居民风俗习惯方面的。她重新解释了作为悖论结构的中产阶级"邻居"观念，这些观念在一种并不充分意识的层次上强有力地发生影响，促使美国人感到他们"并无归属"。这就导致了一种丰实的概念(rich conception)，以关注在特定的美国语境里经常讨论的现代异化状况(condition of alienation)的含义，包括强化社会控制的机制，以及嵌入于信用(credit)、法律及公民结构中的激励因素。没有一些这样的研究即允许人们去观察疏远而富裕的生活方式中不同的心境与意义级别(degrees of meaning)，并且将这些东西与财政的因素以

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

及其他政治经济机制联系起来，则在有关此种生活方式的敏感而全面分析研究中就不会取得多大进展。这正是施耐德的符号分析类型在帕玲手中所获得和实现的。

[4] 例如：Firth, 1981；Hebdige, 1979；Willis, 1978；美国的例子如：Chapple and Garafalo, 1982；Czitron, 1982；Lipsitz, 1981；Greil Maraus, 1976.

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

参考文献

Alexander, Jeffrey. 1982－1983. *Theoretical logic in sociology*. 4 vols. Berkeley: University of California Press.

Alter, Robert. 1982. The Jew who didn't get away: On the possibility of an American Jewish culture. *Judaism* 31(3): 274－286.

Anderson, Perry. 1984. *In the tracks of historical materialism*. Chicago: University of Chicago Press.

Appadurai, Arjun, ed. n. d. *The social life of things: Commodities in cultural perspective*. New York: Cambridge University Press. Forthcoming.

Asad, Talal, ed. 1973. *Anthropology and the colonial encounter*. New York: Humanities Press.

Bahr, Donald, J. Gregorio, D. I. Lopez, and A. Alvarez. 1974. *Piman shamanism and staying sickness*. Tucson: University of Arizona Press.

Bandelier, Alfred. 1971 [1890]. *The delight makers*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Barnett, Steve, and Martin Silverman. 1979. *Ideology and everyday life*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

Basso, Keith. 1979. *Portraits of "the whiteman": Linguistic play and cultural symbols among the western Apache*. New York: Cambridge University Press.

Bateson, Gregory. 1936. *Naven: A survey of the problems suggested by a composite picture of the culture of a New Guinea tribe drawn from three points of view*. Cambridge: Cambridge University Press.

Becker, Ernest. 1971. *The lost science of man*. New York: G. Braziller.

Benedict, Ruth. 1934. *Patterns of culture*. Boston: Houghton Mifflin.

Berger, Peter. 1983. Review of *The Human Cycle* by Colin Turnbull. *New York Times Book Review*, April 10, p.13.

Berger, Peter, and Brigitte Berger. 1983. *The war over the family: Capturing the middle ground*. New York: Doubleday.

Bernstein, Richard J. 1976. *The restructuring of social and political theory*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

——. 1983. *Beyond objectivism and relativism: Science, hermeneutics, and praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Bertaux, Daniel, and Isabelle Bertaux-Wiame. 1981. Artisanal bakery in France: How it lives and why it survives. In *The Petite bourgeoisie*, ed. Frank Bechbofer and Brian Elliott. New York: St. Martin's Press.

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

Bolter, J. David. 1984. *Turning's man: Western culture in the computer age*. London: Duckworth.

Boon, James. 1982. *Other tribes, other scribes: Symbolic anthropology in the comparative study of cultures, histories, religions and texts*. New York: Cambridge University Press.

——. 1983. *America: Fringe benefits, a Review of Risk and Culture* by Mary Douglas and Aaron Wildavsky. Raritan 2(4): 97 – 121.

Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bowen, Elenore Smith [Laura Bohannan]. 1964. *Return to laughter*. New York: Doubleday.

Briggs, Jean l. 1970. *Never in anger: Portrait of an Eskimo family*. Cambridge, mass: Harvard University Press.

Bruss, Elizabeth. 1982. *Beautiful theories: The spectacle of discourse in contemporary criticism*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Casagrande, Joseph, ed. 1960. *In the company of man: Twenty portraits of anthropological informants*. New York: Harper & Brothers.

Castaneda, Carlos. 1968. *The teachings of Don Juan: A Yaqui way of knowledge*. Berkeley: University of California Press.

Certeau, Michel de. 1983. History: Ethics, science and fiction. In *Social science as moral inquiry*, ed. Norma Haan, Robert Bellah, Paul Rabinow, and William Sullivan. New York: Colunbia University Press.

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

Chagnon, Napoleon. 1968. *Yanomamo: The fierce people*. New York: Holt, Rinehart & Winston.

Chapple, S., and R. Garafalo. 1982. *Rock 'n' roll is here to pay*. Chicago: Nelson-Haoo.

Chernoff, John. 1979. *African rhythm and African sensibility: Aesthetics and social action in African musical idioms*. Chicago: University of Chicago Press.

Clifford, James. 1981. On ethnographic surrealism. *Comparative Studies in Society and History* 23: 539-564.

——. 1982. *Person and myth: Maurice leenhardt in the Melanesian world*. Berkeley: University of California Press.

——. 1983a. Power and dialogue in ethnography: Marcel Griaule's initiation. In *Observers observed: Essays on ethnographic fieldwork*, ed. G. W. Stocking, Jr. Madison: University of Wisconsin Press.

——. 1983b. On ethnographic authority. *Representations* 2 Spring 1983: 132-143.

Clifford, James, and George E. Marcus, eds. 1986. *Writing culture: The poetics and the politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.

Crapanzano, Vincent. 1973. *The Hamadsha: A study in Moroccan ethnopsychiatry*. Berkeley: University of California Press.

——. 1980a. *Rite of return: Circumcision in Morocco*. Psychoanalytic Study of Society, vol. 9, ed. Warner Meunsterberger and L. Bryce Boyer. New York: library of

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

Pschological Anthropology.

——. 1980b. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press.

Czitron, Daniel. 1982. *Media and the American mind*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Danto, Arthur. 1981. *The transfiguration of the commonplace: A philosophy of art*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Dennett, Dennis. 1984. Computer models and the mind – a view from the East Pole. *Times Literary supplement*, p. 1454.

Dolgin, Janet L., David S. Kemnitzer, and David M. Schneider, eds. 1977. *Symbolic Anthropology*. New York: Columbia University Press.

Douglas, Mary, and Aaron Wildavsky. 1982. *Risk and culture*. Berkely: University of California Press.

Dowd, Maureen. 1984. A writer for the New Yorker says he created composites in reports. *New York Times*, June 6, p. 1.

Dumont, Jean – Paul. 1978. *The headman and I*. Austin: University of Texas Press.

Dwyer, Kevin. 1982. *Moroccan dialogues: Anthropology in question*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Evans – Pritchard, E. E. 1940. *The Nuer*. Clarendon: Oxford University Press.

Fabian, Johnnes. 1983. *Time and the other: How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.

Favret – Saada, J. 1980. [1977]. *Deadly words: Witchcraft in*

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

the Bocage. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.

Fay, Stephen. 1982. *Beyond greed*. New York: Viking.

Feld, Steven. 1982. *Sound and sentiment: Birds, weeping, poetics, and song in Kaluli expression*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Fischer, Michael M. J. 1977. Interpretive anthropology. *Review in Anthropology* 4(4): 391-404.

——. 1980. *Iran: From religius dispute to revolution*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

——. 1982a. *From interpretive to critical anthropologies*. Trabalhos de Ciencias, Serie Anthropologia Social, no. 34. Fundacao Universidade de Brasilia.

——. 1982b. Portrait of a mullah: The autobiography and bildungsroman of Aqa Najafi-Quchani. *Persica* 10: 223-257.

——. 1982c. Islam and the revolt of the petite bourgeoisie. *Daedalus* (1):111-125.

——. 1983. Imam Khomeini: Four ways of understanding. In *Voices of Resurgent Islam*, ed. John Esposito. New York: Oxford University Press.

——. 1984. Toward a third workd poetics: Seeing through fiction and film in the Iranian culture area. *Knowledge and Society* 5: 171-241. NewYork: JAI Press.

——. 1986. Ethnicity and post-modern arts of memory. In *Writing culture: The poetics and the politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.

Fortes, Meyer. 1973. On the concept of the person among the

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

Tallensi. In *La notion de personne en Afrique noire*, ed. Germaine Dieterlen et al., Colloques Internationaux du C. N. R. S., no. 544, 1971 (Editions du C. N. R. S., Paris), pp. 284 – 319.

——. 1974. The first born. *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 15: 81 – 104.

Fortune, Reo F. 1932. *The sorcerers of Dobu*. London: G. Routledge & Sons.

——. 1935. *Manus religion: An ethnological study of the Manus natives of the Admiralty Islands*. Philadelphia: American Philosophical Society.

Foster, Hal, ed. 1983. *The anti – aesthetic: Essays on postmodern culture*. Port Townsend, Wash.: Bay Press.

Fox, Richard. 1969. *From Zamindar to ballot box: Community change in a North Indian market town*. Ithaca: Cornell University Press.

Freeman, Derek. 1983. *Margaret Mead and Samoa: The making and unmaking of an anthropological myth*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Frith, Simon. 1981. *Sound effects: Youth, leisure and the politics of rock 'n' roll*. New York: Pantheon.

Gadamer, Hans – Georg. 1975. *Truth and method*. New York: Seabury Press.

Gaines, Atwood, and Robert Hahn, eds. 1982. Physicians of Western medicine: Five cultural studies. Special Issue of *Culture, Medicine, and Psychiatry* 6(3).

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

Gardner, Howard. 1983. *Frames of mind: The theory of multiple intelligences*. New York: Basic Books.

Geertz, Clifford. 1963. *Peddlers and princes: Social development and economic change in two Indonesian towns*. Chicago: University of Chicago Press.

——. 1965. *The social history of an Indonesian town*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

——. 1973a. *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.

——. 1973b. Person, time, and conduct in Bali. In *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.

——. 1973c. Thick description: Toward an interpretive theory of culture. In *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.

——. 1973d. Deep play: Notes on the Balinese cockfight. In *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.

——. 1980a. *Negara: The theater state in nineteenthe century Bali*. Princeton: Princeton University Press.

——. 1980b. Blurred genres. *American Scholar* 49: 165–179.

——. 1984. Anti-anti relativism. *American Anthropologist* 86 (2): 263–277.

Geertz, Clifford, hildred Gertz, and Lawrence Rosen. 1979. *Meaning and order in Moroccan society: Three essays in cultural analysis*. New York: Cambridge University Press.

Gerholm, Tomas, and Ulf Hannerz, eds. 1982. The shaping of national anthropologies. Special Issue of *Ethnos*. Etnografiska

0397730

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

Museet, Stockholm.

Giddens, Anthony. 1976. *New rules of sociological method*. New York: Basic Books.

——. 1979. *Central problems in social theory: Action, structure and contradiction in social analysis*. Berkeley: University of California Press.

Giligan, Carol. 1982. *In a different voice: Psychological theory and women's developement*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Glassie, Henry. 1982. *Passing the time in Ballymenone: Culture and history of an Ulster community*. Philadelphia: University of Philadelphia Press.

Gleick, James. 1984. Solving the mathematical riddle of chaos. *New York Times Magazine*, June 10, pp. 30 – 32.

Gluckman, Max, ed. 1964. *Closed systems and open minds: The limits of naivety in social anthropology*. Chicago: Aldine.

Golde, Peggy, ed. 1970. *Women in the field: Anthropological experiences*. Chicago: Aldine.

Gouldner, Alvin W. 1970. *The coming crisis of Western sociology*. New York: Basic Books.

Gray, John N. 1984. Lamb auctions on the borders. *European Journal of Sociology* 24: 54 – 82.

Grindal, Bruce T. 1983. Into the heart of Sisala experience: Witnessing death divination. *Journal of Anthropological Research* 39: 60 – 80.

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

Handelman, Susan A. 1982. *The slayers of Moses*. Albany: State University of New York Press.

Handler, Richard. 1983. The dainty and the hungry man: Literature and anthropology in the work of Edward Sapir. In *Observers observed : Essays on ethnographic fieldwork*, ed. G. W. Stocking, Jr. Madison: University of Wisconsin Press, pp. 201 – 231.

Harris, Marvin. 1981. *America now: The anthropology of a changing culture*. New York: Simon and Schuster.

Haskell, Thomas. 1977. *The emergence of professional social science*. Urbana: University of Illinois Press.

Hatch, Elvin. 1983. *Culture and morality*. New York: Columbia University Press.

Hebdige, Dick. 1979. *Subculture: The meaning of style*. London: Methuen.

Henry, Jules. 1963. *Culture against man*. New York: Random House.

Hirsch, Fred. 1976. *The social limits to growth*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Hollis, Martin, and Steven Lukes, eds. 1982. *Rationality and Relativism*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Huntington, Richard, and Peter Metcalf. 1979. *Celebrations of death: The anthropology of mortuary ritual*. New York: cambridge University Press.

Hymes, dell. 1981. "*In vain I tried to tell you*": *Essays in Native American ethnopoetics*. Philadelphia: University of

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

Pennsylvania Press.

Hymes, Dell, ed. 1969. *Reinventing anthropology*. New York: Pantheon Books.

Inden, Ronald B., and Ralph W. Nicholas. 1977. *Kinship in Bengali culture*. Chicago: University of Chicago Press.

Jackson, michael. 1982. *Allegories of the wilderness: Ethics and ambiguity in Kuranko narratives*. Bloomington: Indiana University Press.

Jameson, Fredric. 1984. Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism. *New Left Review* 146: 53–93.

Jarvie, I. C. 1964. *Revolution in anthropology*. New York: Humanities Press.

Jennings, Humphrey, and Charles Madge, eds. 1937. *May the twelfth: Mass – observation day – surveys 1937 by over two hundred observers*. London: Faber & Faber.

Karp, Ivan. 1980. Beer drinking and social experience in an African society. In *Explorations in Africansystems of thought*, ed. I. Karp and C. S. Bird. Bloomington: Indiana University Press.

Karp, Ivan, and Martha B. Kendall. 1982. Reflexivity in field work. In *Explaining human behavior*, ed. Paul F. Secord. Beverly Hills, Calif.: Sage Publications.

Keil, Charles. 1979. *Tiv Song*. Chicago: University of Chicago Press.

Kerkpatrick, John. 1983. *The marquesan notion of the person*. Ann Arbor: UMI Research Press.

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

Kracke, Waud. 1978. *Force and persuasion: Leadership in an Amazonian society*. Chicago: University of Chicago Press.

Lacan, Jacques. 1977. *Ecrits*. New York: Norton.

Latour, Bruno, and Steve Woolgar. 1979. *Laboratory life: The social construction of scientific facts*. Beverly Hills, calif.: Sage Publications.

Lévi – Strauss, Claude. 1963. *Structural anthropology*. New York: Basic Books.

——. 1966 [1962]. *The savage mind*. Chicago: University of Chicago Press.

——. 1969a [1949]. *The elementary structures of kinship*. Boston: Beacon Press.

——. 1969b [1964]. *The raw and the cooked*. New York: Harper & Row.

——. 1973 [1966]. *From honey to ashes*. New York: Harper & Row.

——. 1974 [1955]. *Tristes tropiques*. New York: Atheneum.

——. 1978 [1968]. *The origin of table manners*. New York: Harper & Row.

——. 1981 [1971]. *The naked man*. New York: Harper & Row.

Levy, Robert I. 1973. *Tahitians: Mind and experience in the society Islands*. Chicago: University of Chicago Press.

Lewis, Oscar. 1961. *Children of Sanchez: Autobiography of a Mexican family*. New York: Random House.

——. 1966. *La vida. A Puerto Rican family in the culture of*

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

poverty – San Juan and New York. New York: Random House.

Lipsitz, George. 1981. *Class and culture in Cold War America*. New York: Praeger.

Livingston, Debra. 1982. 'Round and 'round the bramble bush: From legal realism to critical legal scholarship. *Harvard Law Review* 95: 1670 – 1676.

Luhmann, Niklas. 1984. *Soziale Systeme: Grundrisse einer allegemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Lyotard, Jean – Francois. 1984 [1979]. *The postmodern condition: A report on knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

MacCannell, Dean, and Juliet Flower MacCannell. 1982. *The time of the sign: A semiotic interpretation of modern culture*. Bloomington: Indiana University Press.

MacIntyre, Alisdair. 1981. *After virtue: A study in moral theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Majnep, Ian, and Ralph Bulmer. 1977. *Birds of my Kalam country*. Auckland: Oxford University Press.

Malinowski, Bronislaw. 1922. *Argonauts of the Western Pacific*. New York: Dutton.

——. 1967. *A diary in the strict sense of the term*. New York: Harcourt, Brace & World.

Marcus, George E. 1980. Law in the development of dynastic families among American business elites: The domestication of capital and the capitalization of family. *Law & Society Review*

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

14: 859 – 903.

——. 1983. The fiduciary role in American family dynasties and their institutional legacy: From the law of trust to trust in the Establishment. In *Elites: Ethnographic Issues*, ed. G. E. Marcus. albuquerque: University of New Mexico Press.

——. 1985. A timely rereading of Naven: Gregory Bateson as oracular essayist. *Representations*, Fall, no. 12.

Marcus, George E., and Dick Cushman. 1982. Ethnographies as texts. *Annual Review of Anthropology* 11: 25 – 69.

Marcus, Greil. 1976. *Mystery train*. New York: Dutton.

Marx, Leo. 1964. *The machine in the garden: Technology and the pastoral ideal in America*. New York: Oxford University Press.

Massignon, Louis. 1982. *The passion of al – Hallaj: Mystic and martyr of Islam*. Princeton: Princeton University Press.

Mauss, Marcel. 1967 [1925]. *The gift: Forms and functions of exchange in archaic* societies. New York: Norton.

——. 1968 [1938]. A category of the human spirit (a translation by L. Krader of "Une catégorie de l'esprit humain: La notion de personne, celle de 'moi'") *Psychoanalytic Review* 55: 457 – 490.

Maybury – Lewis, David H. P. 1965. *The savage and the innocent*. London: Evans.

Mead, Margaret. 1949 [1928]. *Coming of Age in Samoa*. New York: Mentor Books.

Meeker, Michael. 1979. *Literature and violence in North*

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

Arabia. New York: Cambridge University Press.

Miner, Horace. 1956. Body ritual among the Nacirema. *American Anthropologies* 58(3): 503 – 507.

Mintz, Sidney. 1960. *Worker in the cane: A Puerto Rican life history*. New Haven: Yale University Press.

Nash, June. 1979. *We eat the mines and the mines eat us: Dependency and exploitation in Bolivian tin mines*. New York: Columbia University Press.

Obeyesekere, Gananath. 1981. *Medusa's hair: An essay on personal symbols and religious experience*. Chicago: University of Chicago Press.

——. 1983. *The cult of the goddess Patini*. Chicago: University of Chicago Press.

Ortner, Sherry B. 1984. Theory in anthropology since the sixties. *Comparative Studies in Society and history* 26: 126 – 66.

Perin, Constance. 1977. *Everything in its place: Social order and land use in America*. Princeton: Princeton University Press.

Piore, Michael J., and Charles F. Sabel. 1984. *The second industrial divide*. New York: Basic Books.

Price, Richard. 1983. *First – time: The historical vision of an Afro – American people*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Rabinow, Paul. 1977. *Reflections on fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press.

Riesman, Paul. 1977. *Freedom in Filani social life: An*

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

introspective ethnography. Chicago: University of Chicago Press.

Rorty, Richard. 1979. *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton: Princeton University Press.

Rosaldo, Michelle Z. 1980. *Knowledge and passion: Ilongot notions of self and social life*. New York: Cambridge University Press.

Rosaldo, Renato. 1980. *Ilongot headhunting, 1883 – 1974: A study in society and history*. Standford: Standford University Press.

Rose, Dan. 1982. Occasions and forms of anthropological experience. In *A crack in the mirror: Reflexive perspectives in anthropology*, ed. Jay Ruby. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

——. 1983. In search of experience: The anthropological poetics of Stanley Diamond. *American Anthropologist* 85(2): 345 – 355.

Rothenberg, Jerome, and Diane Rothenberg. 1983. *Symposium of the whole: A range of discourse toward an ethnopoetics*. Berkeley: University of California Press.

Rothenberg, Randall. 1984. *The neoliberals: Creating the new American politics*. New York: Simon & Schuster.

Sabel, Charles F. 1982. *Work and politics: The division of labor in industry*. New York: Cambridge University Press.

Sahlins, Marshall. 1976. *Culture and practical reason*. Chicago: University of Chicago Press.

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

——. 1981. *Historical metaphors and mytical realities: Structure in the early history of the Sandwich Islands kingdom*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Said, Edward. 1979. *Orientalism*. New York: Random House.

Schieffelin, Edward L. 1976. *The sorrow of the lonely and the burning of the dancers*. New York: St. Martin's Press.

Schneider, David. 1968. *American kinship: A cultural account*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Schneider, Jane, and Peter Schneider. 1976. *Cultural and political economy in Western Sicily*. New York: Academic Press.

Shankman, Paul. 1984. The thick and the thin: On the interpretive theoretical program of Clifford Geertz. *Current Anthropology* 25(3): 261-80.

Shore, Bradd. 1982. *Sala' ilua: A Samoan mystery*. New York: Columbia University Press.

Shostak, Majorie. 1981. *Nisa: The life and words of a ! Kung woman*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Sims, Norman, ed. 1984. *The literary journalists*. New York: Ballantine Books.

Smith, Carol. 1978. Beyond dependency theory: National and regional patterns of underdevelopment in Guatemala. *American Ethnologist* 5(2): 574-617.

——. 1984. Local history in global context: Social and economic transitions in Western Guatemala. *Comparative Studies in Society and History* 26(2): 193-228.

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

——, ed. 1976. *Regional analysis*. 2 vols. New York: Academic Press.

Smith, Raymond T., and David M. Schneider. 1973. *Class differences and sex roles in American kinship and family structure*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Sperber, Dan. 1982. Ethnographie interpretative et anthropologie théorique. In *Le savior des anthropologues*. Paris: Hermann.

Stern, J.P. 1973. *On realism*. New York: Routledge & Kegan Paul.

Stoller, Paul. 1984. Eye, mind and word in anthropology. *L'Homme* 24: 91-114.

Stott, William. 1973. *Documentary expression and thirties America*. New York: Oxford University Press.

Tambiah, Stanley J. 1976. *World conquor and world renouncer*. New York: Cambridge University Press.

Taussig, Michael. 1980. *The devil and commodity fetichism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Taylor, Charles. 1979. Interpretation and the sciences of man. In *Interpretive social science: A reader*, ed. Paul Rabinow and William M. Sullivan. Berkeley: University of California Press.

Taylor, J.M. 1979. *Eva Peron: Myths of a woman*. Chicago: University of Chicago Press.

Tedlock, Dennis. 1983. *The spoken word and the work of*

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

interpretation. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Tedlock, Dennis, trans. 1985. *The Popol Vuh*. New York: Simon & Schuster.

Thurow, Lester. 1983. *Dangerous currents: The state of economics*. New York: Random House.

Todorov, Tzvetan. 1984 [1982]. *The conquest of America*. New York: Harper & Row.

Travers, Jeffrey, and Stanley Milgram. 1969. An experimental study of the small world problem. *Sociometry* 32(4): 443–475.

Turkle, Sherry. 1984. *The second self: Computers and the human spirit*. New York: Basic Books.

Turnbull, Colin. 1983. *The human cycle*. New York: Simon & Schuster.

Turner, Victor. 1957. *Schism and continuity in an African society: A study of Ndembu village life*. Manchester: Manchester University Press.

——. 1960. Muchona the hornet, interpreter of religion. In *In the company of man: Twenty portraits of anthropological informants*. New York: Harper & Brothers.

Tyler, Stephen. 1969. *Cognitive anthropology*. New York: Holt, Rinehart & Winston.

——. 1981. Words for deeds and the doctrine of the secret world. In *Papers from the parasession on language and behavior*, Chicago: University of Chicago Press.

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

——. 1984. The poetic turn in post－modern anthropology: The poetry of Paul Friedrich. *American Anthropologist* 6(2): 328－336.

——. 1986. Post－modern ethnography: From document of the occult to occult document. In *Writing Culture: The poetics and politics of ethnography*, ed. James Clifford and George E. Marcus. Berkeley: University of California Press.

——. n. d. Ethnography, intertextuality, and the end of description. *American Journal of Semiotics*. Forthcoming.

——. n. d. *Post－modern anthropology*. Publication of the Washington Anthropological Society, ed. Phyllis Chock. Forthcoming.

Ungar, Roberto M. 1976. *Law and modern social theory*. New York: Free Press.

——. 1984. *Passion: An essay on personality*. New York: Free Press.

Vidich, Arthur J. 1952. *The political impact of colonial administration*. PhD dissertation, Harvard University.

Wallace, Anthony. 1969. *The death and rebirth of the Seneca*. New York: Random House.

——. 1978. *Rockdale: The growth of an American village in the early industrial revolution*. New York: Knopf.

Wallerstein, Immanuel. 1974. *The modern world－system: Capitalist agriculture and the origins of the European world－economy in the sixteenth century*. New York: Academic Press.

Walzer, Michael. 1983. *Spheres of justice: A defense of*

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

pluralism and equality. New York: Basic Books.

Wax, Rosalie. 1971. *Doing fieldwork: Warnings and advice*. Chicago: University of Chicago Press.

Weatherford, J. MacIver. 1981. *Tribes on the hill*. New York: Rawson, Wade.

Webster, Stephen. 1982. Dialogue and fiction in ethnographic truth. *Dialectical Anthropology* 7: 91–114.

——. 1983. Ethnography as storytelling. *Dialectical Anthropology* 8: 185–206.

White, Hayden V. 1973. *Metahistory: The historical imagination in nineteenth century Europe*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Williams, Raymond. 1973. *The country and the city*. New York: Oxford University Press.

——. 1977. *Marxism and literature*. London: Oxford University Press.

——. 1981a. *Culture*. Glasgow: Fontana Books.

——. 1981b. *Politics and letters: Interviews with New Left Review*. London: New Left Editions, Verso.

Willis, Paul. 1978. *Profane culture*. London: Routledge and Kegan Paul.

——. 1981 [1977]. *Learning to labour: How working class kids get working class jobs*. New York: Columbia University Press.

Wilson, E. O. 1975. *Sociology: The new synthesis*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

Wolf, Eric. 1982. *Europe and the people without history*. Berkeley: University of California Press.

Wolfe, Tom, and E. W. Johnson, eds. 1973. *The new journalism*. New York: Harper & Row.

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn

Wolf, Eric. 1982. *Europe and the people without history*. Berkeley: University of California Press.

Wolfe, Tom, and E. W. Johnson, eds. 1973. *The new journalism*. New York: Harper & Row.

PDF 文件使用 "pdfFactory Pro" 试用版本创建 www.fineprint.cn